UC-NRLF
B 3 999 637

REESE LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
Received August 1898.
Accession No. 72566. Class No.
BIOL. LIBRARY
G
EDUC. PSYCH. LIBRARY

Das Gefühl.

Eine psychologische Untersuchung

von

Dr. Theobald Ziegler

Professor der Philosophie an der Universität Straßburg

Zweite Auflage

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Stuttgart

G. J. Göschen'sche Verlagshandlung

1893

BF511
Z5

BIOLOGY
LIBRARY
G
DUC.
PSYCH.
LIBRARY

72566

Druck von Carl Rembold in Heilbronn.

Herrn

Dr. Karl von Weizsäcker,

Kanzler der Universität Tübingen,

zu

seinem siebenzigsten Geburtstag

von einem seiner ältesten Hörer

in

aufrichtiger Hochachtung und dankbarer Verehrung.

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Inhaltsübersicht.

		Seite
	Vorwort	7—8
	Einleitung	9—19
I.	Das Bewußtsein	20—74
	1. Einige historische Bemerkungen zur Lehre vom Bewußtsein	20—28
	2. Begriff des Bewußtseins	28—31
	3. Das physiologische non liquet	31—34
	4. Die Enge des Bewußtseins	34—39
	5. Apperception und Aufmerksamkeit	39—47
	6. Gewohnheit und Ermüdung	47—55
	7. Das Selbstbewußtsein	55—74
II.	Die körperlichen Gefühle	75—98
	1. Das körperliche Gefühl im allgemeinen	75—82
	2. Die körperlichen Gefühle im einzelnen	82—98
	1) Der Hautsinn	82—88
	2) Geruch und Geschmack	88—89
	3) Gehör und Gesicht	89—98
III.	Das Wesen des Gefühls	99—114
	1. Das Problem und seine verschiedenen Lösungen	99—107
	2. Einteilung der Gefühle	107—114
IV.	Das Gefühlsleben im Einzelnen	115—212
	1. Die Gefühle nach ihrer qualitativen Verschiedenheit	115—192
	a) Die körperlich-sinnlichen Gefühle	115—116
	b) Das ästhetische Gefühl	116—147
	c) Die intellektuellen Gefühle	147—163

	Seite
d) Die sittlichen Gefühle	164—182
e) Das religiöse Gefühl	182—192
2. Der Gefühlsverlauf	193—212
a) Gefühle im engeren Sinn . . .	193—195
b) Affekte	195—203
c) Stimmungen	203—212
V. Die Gefühlsäußerungen	213—276
1. Bewegung und Trieb	213—220
2. Die unwillkürlichen Ausdrucksbewegungen .	220—226
3. Die willkürlichen Ausdrucksbewegungen im Dienste der Mitteilung an andere . .	226—276
a) Die Sprache	227—235
b) Das Spiel	235—240
c) Die Kunst	240—255
d) Die Kultur	255—268
e) Der Kultus	269—276
VI. Gefühl und Wille	277—309
1. Die verschiedenen Formen und Stufen des Willens	277—288
2. Der Inhalt des Willens	288—292
3. Willensfreiheit und Freiheitsgefühl . .	292—301
4. Die Leidenschaft	301—304
5. Das Wesen des Willens	304—309
VII. Abnormitäten im Gefühlsleben . .	310—319
1. Geisteskrankheit	310—315
2. Hypnotismus	315—319
Schluß	320—328

UNIVERSITY

Vorwort.

Ueber Absicht und Plan des vorliegenden Buches giebt die Einleitung Aufschluß. Nur weniges bleibt mir daher hier noch zu sagen übrig.

Einmal über die Form. Die Psychologie hat neben ihrer streng wissenschaftlichen Seite von Haus aus auch einen Zug zum Populären und allgemein Menschlichen. Ich fürchte denselben nicht und meide darum auch nicht den bösen Schein. Und so habe ich für diese Untersuchung eine allgemein verständliche Sprache gewählt, es im übrigen den verschiedenen Seiten meines Gegenstands überlassend, ob sie eine strengere oder laxere Behandlung fordern und ertragen. Die Einheitlichkeit der Darstellung im ganzen sollte darüber, denke ich, doch nicht in die Brüche gegangen sein.

Ueber mein Verhältnis zu Vorgängern habe ich mich im einzelnen in der Einleitung ausgesprochen, und die Litteratur wird sich je an ihrem Ort, soweit es notwendig ist, verzeichnet finden. Aber ein Allgemeines wäre darüber doch noch zu sagen. Die Psychologie ist eine empirische Wissenschaft; daher handelt es sich in ihr nicht darum, um jeden Preis Neues und immer wieder Neues zu sagen; im Gegenteil würde ich darin den Beweis sehen, daß ich schlecht beobachtet hätte. Und auch beim Hypothesenbilden zur Erklärung der Thatsachen kommt es nicht sowohl darauf an, alles wieder einmal

anders zu deuten und zu interpretieren als alle andren, sondern vielmehr zu sehen, wie weit man mit den bisherigen Erklärungsversuchen kommt, und erst da wo es nicht anders geht, dieselben zu ergänzen und umzubilden. Neu wirkt daher vielleicht am meisten der Versuch einer derartigen Zusammenfassung im Ganzen und als Ganzes, und neu wohl auch das Zurückgehen auf Aelteres im Gegensatz zu modernen Strömungen und Anschauungen.

Ich darf endlich noch hinzufügen, daß das Manuskript zu dem Buch, abgesehen von den beiden Kapiteln über das religiöse Gefühl und den Kultus, bereits im Oktober des vorigen Jahres fertig war, aber absichtlich den Winter über liegen blieb, damit ihm noch einmal die Kontrole der eigenen Vorlesungen über Psychologie zu gute komme. Inzwischen Erschienenes ist mir darum zwar nicht unbekannt geblieben, aber nur soweit berücksichtigt worden, als es absolut notwendig erschien. Daher kommt auch das Widmungsblatt scheinbar verspätet, aber doch nur vor die Augen des Publikums, nicht in die Hände dessen, für den es bestimmt ist.

Straßburg i. E., 22. Februar 1893.

Theobald Ziegler.

Einleitung.

Nachdem die erkenntnistheoretischen Untersuchungen und Erörterungen dreißig Jahre lang fast ausschließlich Gegenstand der philosophischen Arbeit gewesen sind, fangen sie seit einigen Jahren an, ihre Zugkraft zu verlieren: sie interessieren uns nicht mehr. Und das von Rechts wegen; denn nachdem wir so energisch auf Kant zurückverwiesen worden sind, mußten wir mehr und mehr erkennen, daß man im Wesentlichen über Kant auch nicht hinauskommt, man mag sich drehen und wenden und ihn im Einzelnen modifizieren, wie man will. Empfindungen der Stoff alles Erkennens, und die Ordnung derselben sich vollziehend nach den Gesetzen unseres Intellekts —, so hat der Empirismus Recht und so ist die Welt doch nur eine Erscheinungswelt, meine Vorstellung, wie es Schopenhauer in stechender Deutlichkeit formuliert hat; und auch darin wird man ihm beistimmen müssen, daß das Kausalgesetz das wichtigste unter diesen Gesetzen, die notwendigste unter den Bedingungen unseres Erkennens ist. Endlich das Ding an sich — ein bloßer Grenzbegriff, oder besser, kein Begriff, da ich von der verborgenen Welt des Transsubjektiven nichts wissen kann; das Ding an sich somit eine Hypothese des Inhalts, daß die Welt meines Bewußtseins doch nicht lediglich ein Produkt von mir ist, sondern daß ich bei diesem Produzieren von einer Wirklichkeit außer mir abhängig bin, mein Produzieren somit ein Nachschaffen ist. Aber immerhin die Wahrscheinlichkeit, daß dieses von

mir Nachgeschaffene jenem X. so gar unähnlich und ungleichartig doch nicht sein werde; denn ich, der ich cogitans sum, bin doch auch ein Stück Welt und stehe inmitten jener mir ewig verschlossenen Wirklichkeit als ein zu ihr Gehörender. Und dabei bedarf es nicht etwa einer vorauszusetzenden prästabilierten Harmonie; auch hier würde der moderne Begriff der Anpassung genügen zur Erklärung der Thatsache, daß das Ich die Welt doch nicht bloß in einem ihr fremden Lichte zu erblicken und zu deuten vermag.

Gewiß war es wertvoll, diese Uebereinstimmung im großen und ganzen herauszuarbeiten, und gewiß war es berechtigt, dabei auch ins Einzelne und Subtile zu gehen; aber auf der andern Seite ist es doch auch notwendig, über diese Untersuchungen endlich einmal hinwegzukommen, wenn wir nicht scholastisch werden und in der erkenntnistheoretischen Bewegung des 19. Jahrhunderts ein Seitenstück zum Universalienstreit des Mittelalters liefern wollen. Aus Prantls Geschichte der Logik gähnt uns die ganze Oede und Leere jenes Streites und der wissenschaftlichen Arbeit jener Denker entgegen und in all den kleinen und kleinlichen Kräuselungen und Meinungsnuancen sehen wir heute wertlose Subtilitäten und eitel Zeitvergeudung: ich denke, wir hätten Grund, dafür zu sorgen, daß von unserer philosophischen Arbeit spätere Jahrhunderte nicht ebenso hart urteilen.

Und dazu sind wir auf dem besten Wege. Wir haben in der That allmählich das erkenntnistheoretische Interesse verloren, und die Zeit selbst hat uns andere höhere Aufgaben gestellt. Fragen der Ethik und Fragen der Religion bewegen die Gemüter; auf sie kann nur die Philosophie prinzipielle Antwort geben, man erwartet sie von ihr; das Gefühl, daß es ohne sie nicht geht in der Welt und im Leben, ist wieder erwacht. Diese sich uns entgegenstreckende Hand müssen wir ergreifen; die Fühlung mit dem Leben ist kein Schaden, sondern ein Gewinn. Und wir sind ja auch schon an der Arbeit: die Moralphilosophie hat im letzten Jahrzehnt eine stattliche Anzahl von Arbeitern gefunden, und auch die nächste Zukunft gehört sicherlich der sozialen Ethik; und im Zusammenhang damit haben auch reli-

gionsphilosophische Untersuchungen wieder auf lebhafte Teilnahme zu rechnen. Die klägliche Hilflosigkeit, in welcher sich bei der Beratung über den Zedlitzschen Volksschulgesetz-Entwurf die preußische Regierung und der ganze preußische Landtag der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Sittlichkeit gegenüber befand, gab hier direkt aus der Praxis heraus einen mächtigen Impuls.

Wie aber Ethik und Religionsphilosophie in unserem sich immer erst historisch orientierenden Jahrhundert Stoff und Stütze suchen müssen bei der Geschichte und ihren Ergebnissen, so bedürfen sie auf der andern Seite noch einer zweiten Anlehnung — bei der Psychologie. Und auch dabei kommt ihnen ein Zeitinteresse zu gut, das naturwissenschaftliche. Da wo das Psychologische mit dem Physiologischen zusammenhängt, auf jenem Grenzgebiet der „Psychophysik" ist man lange schon in gedeihlichster Arbeit begriffen: mit naturwissenschaftlichen Methoden so weit als möglich vor und so tief als möglich einzudringen in das menschliche Seelenleben, ist hier Aufgabe und Bemühen; und jedes kleinste Ergebnis ist angesichts der Schwierigkeit der Sache ein Gewinn und ein Triumph.

Allein so hoch ich den Wert jener Experimentalpsychologie anschlage, wie sie von Wundt und seinen jüngeren Mitarbeitern und Nachfahren betrieben wird, und so sympathisch mir Fechners Versuch ist, selbst in dem Gebiet der Aesthetik mit Experiment und empirischer Beobachtung festen Fuß zu fassen, so kann ich doch nicht verkennen, daß weder die Aesthetik noch die Ethik und Religionsphilosophie sich in absehbarer Zeit erhebliche Förderung von diesem naturwissenschaftlichen Betrieb der Psychologie versprechen dürfen. Vor allem deshalb nicht, weil der wichtigste Faktor des Seelenlebens auf allen diesen Gebieten einer solchen Art der Forschung sich am wenigsten zugänglich erweist — das Gefühl.

Woher das kommt, werden wir sehen; hier gilt es nur die Thatsache festzustellen und zugleich ein Weiteres hinzuzufügen. Es fehlt uns nicht nur an psychophysischen Untersuchungen über das Gefühl, sondern es fehlt uns auch noch eine rein psychologische Be-

schreibung, eine Analyse, Interpretation und Theorie des Gefühlslebens im ganzen. Wie das so gekommen ist, liegt auf der Hand. Das Gefühl ist das dunkelste und unklarste, das verborgenste und tiefste Element des Seelenlebens. Und daher dauerte es lange, bis es überhaupt in seiner relativen Selbständigkeit und Bedeutung erkannt, bis es auch nur benannt wurde. Rousseau mußte erst die Sprache des Gefühls geredet haben, ehe Tetens[1]) es wagen konnte, das Gefühl dem Denken und dem Wollen zu koordinieren. Und dann kam Kant, dessen Vernunftinteresse alsbald wieder für das Gefühl und für Recht desselben verhängnisvoll wurde: in den Adern des erkennenden Subjekts, so wie er es konstruierte, rinnt, wie Dilthey[2]) hübsch sagt, nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit. Und auf praktischem Gebiet schlug sein antieudämonistischer Pflichtbegriff auch die berechtigtsten Ansprüche des Gefühls erbarmungslos darnieder und verwies es als unebenbürtig aus der anständigen Gesellschaft der Vernunft hinweg in die niedere Region der Sinnlichkeit.[3]) Wohl kamen nach Kant bessere Zeiten für das Gefühlsleben, die Poesie wurde eine Macht im Leben unseres Volkes, und der Zauber der Romantik erfüllte die Geister und umnebelte die Sinne. Allein gerade diese Art der Gefühlspflege mit ihren für das deutsche Geistesleben so verhängnisvollen Wirkungen brachte das Gefühl aufs neue in Verruf: den einzigen wirklichen

---

[1]) Tetens, philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung 1777. Bd. I, S. 166: „Nächst dem Vorstellungsvermögen gehört auch das Gefühl, und vielleicht das letztere noch mehr als jenes, zu den einfachsten Grundäußerungen der Seele." Es ist übrigens auch kulturhistorisch interessant, zu sehen, wie unter dem Einfluß Rousseaus die deutsche Verstandesaufklärung — sentimental wird.

[2]) W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Vorrede S. XVII.

[3]) Alfred Hegler, die Psychologie in Kants Ethik, z. B. S. 57. 229.

Gewinn zog Schleiermacher für die Erkenntnis der Religion und ihres Wesens; die Psychologie dagegen wurde wenig davon berührt, und im ganzen siegte der Panlogismus Hegels, der bei tiefstem und feinstem Verständnis für religiöse und ästhetische Fragen gerade der gefühlsmäßigen Seite derselben niemals ganz gerecht geworden ist. Diejenige Philosophie aber, welche wirklich in der Psychologie ihre Stärke suchte, die Herbartsche konnte mit ihrem Vorstellungsmechanismus, in den sie das ganze Seelenleben auflöste, dem Gefühl am allerwenigsten beikommen; darüber täuscht auch das liebenswürdige Büchlein von Nahlowsky[1]) nicht hinweg. Und wenn man endlich von Schopenhauer Hilfe erwartete, dessen Pessimismus ja freilich einen stark gefühlsmäßigen Hintergrund hat, so ging doch auch bei ihm angesichts seiner Willensmetaphysik das Gefühl schließlich wieder leer aus. Noch bei Wundt zeigt sich, wie unter dem Einfluß einer metaphysischen Willenslehre gerade das Gefühl am meisten verkürzt werden muß,[2]) selbst wenn das Gegengewicht scharfer psychologischer Beobachtung vorhanden ist.

Allein wenn wir auch verstehen, wie es so gekommen ist, so muß es darum doch nicht so bleiben. Und auch dafür, daß wir auf dem besten Wege sind, ein Unrecht gut zu machen und eine Lücke auszufüllen, liegen Anzeichen vor, und sie mehren sich zusehends. Schon 1883 hat Dilthey[3]) von der erkenntnistheoretischen Seite aus die Forderung aufgestellt, Erfahrung und Erkenntnis nicht länger mehr nur aus einem dem bloßen Verstellen angehörigen Thatbestand zu erklären, sondern den ganzen Menschen in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte, als wollendes, fühlendes, vorstellendes Wesen auch der Erklärung der Erkenntnis und ihrer Begriffe zu Grunde zu legen. Von ethischer Seite habe neben anderen ich[4]) auf die Be-

[1]) Joseph W. Nahlowsky, das Gefühlsleben in seinen wesentlichsten Erscheinungen und Bezügen. 2. Aufl. 1884.

[2]) Ich habe darauf in einer Besprechung von Wundt's System der Philosophie in den Gött. Gel. Anzeigen 1890 Nr. 11 hingewiesen.

[3]) Dilthey a. a. O.

[4]) Ziegler, Sittliches Sein und sittliches Werden S. 56.

deutung und Wichtigkeit der gefühlsmäßigen Grundlage des Sittlichen hingewiesen; und zur Begründung der Aesthetik versuchte neuestens M. Diez [1]) eine „Theorie des Gefühls" aufzustellen, die freilich in ihrem psychologischen Teil recht unbefriedigend ausgefallen ist. Und endlich ist jüngst der Willensmetaphysik „das Gefühl als Fundament der Weltordnung" von F. Ritter v. Feldegg [2]) gegenübergestellt worden, ein durchaus dilettantenhaftes und unklares Unterfangen, dem aber vielleicht doch ein richtiges Gefühl zu Grunde liegt.

Am frühesten aber wurde von psychologischer Seite und zwar sofort in umfassender und genialer Weise der Versuch gemacht, das Gefühl in den Mittelpunkt der Betrachtung zu stellen und ihm im Seelenleben den Primat einzuräumen. Ich meine die „psychologischen Analysen auf physiologischer Grundlage," die ihr Verfasser Adolf Horwicz [3]) selbst als „Versuch zur Neubegründung der Seelenlehre" bezeichnet hat. Wie Eugen Kröner [4]) in seinen Untersuchungen über „das körperliche Gefühl", so stehe auch ich im Folgenden auf dem Standpunkt von Horwicz und bekenne mich gerne als vielfach von ihm abhängig und beeinflußt. Auf ihn möchte ich daher gleich hier ein für allemal verwiesen haben. Den Vorwurf der Unselbständigkeit werde ich daneben doch nicht zu fürchten brauchen. Vielleicht wäre schon das ein Verdienst, jene psychologischen Analysen aus der Verschlingung mit bodenlosen, lediglich in der Luft schwebenden physiologischen Hypothesen befreit zu haben, die ihnen von vorneherein Wert und Anerkennung rauben mußten. Allein auch im Psychologischen blieb für Eigenes Raum genug übrig; denn

---

[1]) Max Diez, Theorie des Gefühls zur Begründung der Aesthetik. 1892.

[2]) Das Gefühl als Fundament der Weltordnung. Von F. Ritter v. Feldegg. 1890.

[3]) Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage. Ein Versuch zur Neubegründung der Seelenlehre von Adolf Horwicz. I. 1872. II, 1. 1875. II, 2. 1878.

[4]) Dr. Eugen Kröner, das körperliche Gefühl. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Geistes. 1887.

in der Zwischenzeit haben wir doch alle recht vieles hinzugelernt; ich vor allem von Wundt, mit dem Horwicz in scharfer Fehde die Waffen gekreuzt hat,[1]) während ich denke, daß man zwar dem einen Recht geben könne, darum aber doch von den wertvollen Untersuchungen des andern Vorteil ziehen und sich belehren lassen dürfe. Und überdies hat ja inzwischen die experimentelle Schule selbst das Versäumnis des Meisters, soweit ein solches vorliegt, gut gemacht, indem neuestens Lehmann[2]) eine experimentelle und analytische Untersuchung der Gefühlszustände in Beantwortung einer von der dänischen Akademie der Wissenschaften gestellten Preisfrage veröffentlicht hat.

Wie nun aber gerade ich dazu komme, mich mit der Lehre vom Gefühl zu beschäftigen, ist kurz gesagt und soll gesagt werden, um zu zeigen, daß es eben jene oben genannten allgemeinen Interessen sind, die nur in individueller Form auch mich bewegen. Es sind ursprünglich ethische und soziale Fragen, die es mir wünschenswert erscheinen ließen, das Motiv aller Motive, den Bestimmungsgrund alles menschlichen Handelns im Gefühl zu suchen und dieses darauf hin einer umfassenden Untersuchung zu unterziehen, um so für die Ethik einen festen Grund zu legen. Auch ästhetische Probleme haben mich jederzeit lebhaft angezogen und sind mir bald theoretisch bald praktisch immer wieder nahe getreten. Und wenn ich der Religion in der Form der Theologie auch frühe schon untreu geworden bin, so habe ich doch zu viel von Schleiermachers Abhängigkeitsgefühl in mir, um nicht für das religiöse Leben und Erleben sei es auch vielfach nur in hypothetischem Nachempfinden Sinn und Auge geschärft

---

[1]) In dem 3. und 4. Jahrgang der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Psychologie.

[2]) Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens. Eine experimentelle und analytische Untersuchung über die Natur und das Auftreten der Gefühlszustände, nebst einem Beitrage zu deren Systematik von Alfr. Lehmann, übers. von F. Bendixen, Leipzig 1892.

zu haben: bald sind es die großen religiösen Fragen der Zeit und die darum geführten Kämpfe, bald ist es eine religiöse Persönlichkeit wie Schrempf, eine Prophetennatur inmitten unserer so ganz anders gearteten Gegenwart, bald endlich die stille Ferienruhe im Schoß einer herrnhutischen Gemeinde, die mich zum Nachdenken über Religion und religiöses Leben auffordert.[1]) Allein ich würde mir doch selbst Unrecht thun, wenn ich nicht das psychologische Interesse rein als solches voranstellte. Seit ich bei Sigwart in Tübingen die Psychologie als empirische Wissenschaft kennen gelernt habe, hat sie mich nicht mehr losgelassen; und seit ich hier in Straßburg Philosophie lehre, lege ich selbst auf meine psychologischen Vorlesungen das Hauptgewicht; und so trage ich denn auch schon seit Jahren im wesentlichen dieselben Grundanschauungen vor, die ich im Folgenden näher auszuführen suche. Und darum bezeichne ich diese Untersuchungen mit Recht als psychologische, wenn ich mir auch zum voraus das Recht wahre, in das ethische, ästhetische und religionsphilosophische Gebiet gelegentlich größere Abschweifungen zu machen.

Wie ich die Psychologie auffasse, ist schon gesagt — lediglich als empirische Wissenschaft, so entschieden, daß ich mich geradezu mit Fr. Alb. Lange zu dem Grundsatz einer Psychologie ohne ψυχή, einer Seelenlehre ohne Seele bekenne, d. h. ich suche die seelischen Erscheinungen zu erkennen und in ihre Elemente aufzulösen, gestehe aber, nicht zu wissen, was die Seele ist und ob es eine solche giebt; und über der Sorge um die Erforschung jener fehlt mir ehrlich gesprochen Zeit und Lust zu Hypothesen über diese. Weil ich aber gerade für die Lehre vom Gefühl, soweit dieses nicht ein ausschließlich körperliches ist, mir nicht allzuviel Erfolg von Anleihen bei der Physiologie und von dem experimentellen Verfahren versprechen kann, so wie die Dinge heute liegen, deshalb ist meine Untersuchung — wiederum abgesehen

[1]) Ziegler, Religion und Religionen. Fünf Vorträge, Stuttgart 1893, und verschiedene Aufsätze über Chr. Schrempf in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1892 Nr. 182, 228, 299; 1893 Nr. 25.

von dem Kapitel über das körperliche Gefühl — eine rein psychologische. Was ich an mir und anderen beobachtet und wahrgenommen habe (ob Selbstbeobachtung oder Selbstwahrnehmung, darüber streite ich nicht), das suche ich zu beschreiben, zu interpretieren und zu analysieren; und wenn ich dabei auf Gesetze stoße, um so besser. Eine „Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung“ [1] — das scheint mir jedenfalls nach der Seite des Gefühls hin in diesem Augenblick das einzig Mögliche und das einzig Richtige. Bleibt aber bei alle dem da und dort der Schein des Individuellen, so wäre das auch nicht das Schlimmste: ich wollte, wir hätten recht viele ganz individuelle Darlegungen des Gefühlslebens, [2]) dann wäre auch die Gefühlslehre als allgemeingiltige weiter, als sie es in Wirklichkeit ist. [3]) Mehr fürchte ich den Vorwurf des Hypothetischen; und doch läßt sich das nur schwer vermeiden bei Erscheinungen, die vielfach vom Bewußtsein selbst wenig bemerkt und kaum verstanden, von der Sprache nicht besonders bezeichnet und von einander unterschieden, ins Unbewußt-Unbestimmte zu verschwimmen und sich zu verlieren drohen. Uebrigens ist auch die Chemie, mit der ein solches Verfahren in gewissem Sinn verglichen werden kann, von hypothetischen Annahmen durchzogen.

Ganz besondere Schwierigkeiten hat mir die Anordnung des Stoffes gemacht, und ich wage nicht zu behaupten, daß ich derselben völlig Herr geworden sei. Nur das weiß ich, daß die gewählte Disposition für die Darlegung der Resultate meiner Untersuchung notwendig war. Freilich ist sie weder die, in welcher ich selbst zu

---

[1]) Das ist der Titel des feinsinnigen Buches von Dr. Harald Höffding, übers. von Bendixen, 1. Aufl. 1887, dem ich wie in der Ethik so auch in der Psychologie zu großem Dank für vielfache Anregung und Belehrung verpflichtet bin.

[2]) Künstler und Pietisten liefern dafür in Selbstzeugnissen, Bekenntnissen und Autobiographien vorläufig fast allein den Stoff.

[3]) Das gilt trotz Albr. Krause, die Gesetze des menschlichen Herzens wiss. dargestellt als die formale Logik des reinen Gefühls. 1876.

diesen Ergebnissen geführt worden bin, noch ist sie eine logisch korrekte und einwandfreie. Mit einem gewissen Wagemut werfe ich mich zuerst auf die schwierigste, die Bewußtseinsfrage, indem ich mir von Lessing gesagt sein lasse, daß man das Bret immer da bohren müsse, wo es am dicksten sei: hier finde ich das Problem, hier ist Rhodus, hier gilt es zu springen. Und zugleich liegt für mich an diesem Punkt das psychologische Interesse der ganzen Untersuchung. Was hat das Gefühl mit dem Bewußtsein zu schaffen? Sehr viel, meine ich, viel mehr als man gewöhnlich sieht und ahnt, und eben darum gilt es hier einzusetzen. Habe ich aber gezeigt, welche Rolle im Bewußtsein das Gefühl spielt, so folgt naturgemäß sofort die Frage: Was ist denn nun Gefühl? Ehe ich aber sie beantworten kann, muß ich erst Material dazu haben und gewinne das am besten, wenn ich es sozusagen an seinem Eintritts- und Ursprungsort, in seiner primitivsten Form und Gestalt als körperliches Gefühl aufsuche und betrachte. Und ich muß um so mehr damit beginnen, als ja überhaupt die Frage aufgeworfen worden ist, ob körperliches Gefühl auch wirklich Gefühl sei. So drängt eine Darstellung der körperlichen Gefühle ganz von selbst zur Entscheidung, was man unter Gefühl im allgemeinen zu verstehen habe. Und nun erst kann eine systematische Uebersicht über das Gefühl in seiner Verzweigung und Verästelung, seinem Verlauf und seinen verschiedenen Formen folgen. Zugleich ist dies der Ort für jene in Aussicht genommenen ästhetischen und relgionsphilosophischen Exkurse, die aber doch auch als Probe für die Richtigkeit der allgemeinen Aufstellungen über das Wesen des Gefühls dienen können. Dabei und bei ähnlichen Erweiterungen in der Lehre von den Gefühlsäußerungen schwebt mir so etwas wie eine Kulturgeschichte des Gefühlslebens vor. Nicht als ob ich selbst eine solche hier geben wollte; nur in leichten Strichen und Zügen möchte ich dem Gefühl in seinem Einfluß auf das Leben des Menschen und der Menschheit nachgehen und auf eine solche umfassende Darstellung als auf ein Desiderat und ein künftig einmal zu Leistendes hinweisen. Während sich hierbei die Beziehung des Gefühls zum Vorstellen und

Denken sozusagen nebenher wird feststellen lassen, bleibt dagegen das Verhältnis zum Wollen im Ungewissen und muß darum noch besonders erwogen werden, um so mehr als der gegenwärtig herrschende Glaube an den Primat des Willens einer Zerlegung und Zersetzung desselben in seine Faktoren vielfach hindernd im Wege steht, die Willensmetaphysik die Willenspsychologie ungünstig beeinflußt. Die Kürze des Schlußkapitels über die Abnormitäten des Gefühlslebens mag endlich schon hier darauf hinweisen, daß ich mir von der Beobachtung des gesunden Gefühlslebens mehr verspreche als von der des kranken und daß ich der Meinung bin, man müsse das Anormale aus dem Normalen heraus zu verstehen und zu deuten suchen, nicht umgekehrt; vollends wer an Hypnotisierten Psychologie studieren und treiben will, geht notwendig irre und endigt wahrscheinlich im Spiritismus und in der vierten Dimension.

Ob wir dann am Schluß zu einer Entscheidung darüber kommen, ob wir im Gefühl etwa das Grundelement des Seelenlebens entdeckt haben, und wie weit wir uns mit metaphysischen Vermutungen vorwagen dürfen, das möge dem Schluß selbst vorbehalten bleiben. Hier hat es sich ja nur darum gehandelt, den Ausgangspunkt dieser Untersuchung anzugeben und den Gang derselben in seinen Verschlingungen zu skizzieren und vorläufig zu rechtfertigen. Das Verschlungene soll, wie ich hoffe, der Uebersichtlichkeit doch keinen Eintrag gethan haben.

Und nun zur Sache!

I. Das Bewußtsein.

Alles Psychische ist Bewußtseinsphänomen; das Bewußtsein ist somit das Grundphänomen der Psychologie.[1]) Darum hat man, ob man nun die Psychologie als Ganzes darstellen oder eine psychische Erscheinung für sich herausheben will, mit dem Bewußtsein zu beginnen. Dabei wird man freilich bald entdecken, wie weit und wie tief das führt und wie man hier überhaupt nicht isolieren kann, sondern das Ganze zusammenfassen und überschauen muß. Wo es sich aber um ein so Weitschichtiges und Wichtiges handelt, thut man immer gut, sich erst an die Geschichte zu wenden, und so schicken auch wir voran:

1) Einige historische Bemerkungen zu der Lehre vom Bewußtsein.[2])

Die Lehre, ja selbst das Problem des Bewußtseins ist verhältnismäßig neueren Datums. Daß es eine Bewußtseinsfrage geben könne, ist dem klassischen Altertum noch kaum zum Bewußtsein gekommen, und selbst der Begriff „Bewußtsein" ist nur langsam und allmählich an dem Horizont seiner Betrachtung aufgestiegen, spät und mühsam ringt er sich durch in der griechischen Philosophie. Aber

[1]) Paul Natorp, Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode. 1888. S. 11 f.

[2]) Wo es sich in der Psychologie um historische Fragen handelt, wendet man sich immer zuerst und am besten an H. Siebeck, Geschichte der Psychologie, von der bis jetzt nur leider erst I, 1 u. 2 erschienen ist.

auch diesen Ansätzen und Vorstufen nachzugehen, ist nicht ohne Interesse. Solche Ansätze finden sich bei Plato und Aristoteles: bei jenem, wenn er im Charmides von einem Wissen um das Wissen redet und im Philebus Eindrücke unterscheidet, die durch den Leib hindurch bis zur Seele gelangen und solche, bei denen dies nicht der Fall ist, sondern die im Körper erlöschen und der Seele entgehen; bei diesem, sofern er in den Begriff des Geistes entschieden das Moment des Bewußtseins mit aufnimmt, das ihm mit dem Denken zusammenfällt und in Gott zum beständigen Denken seiner selbst wird; und auch der Begriff der Erinnerung spielt dabei eine Rolle. Aber man kann doch mehr nur herauslesen, was wir uns heute dabei denken, als daß diese Griechen es selbst schon so gesehen und zum Ausdruck zu bringen vermocht hätten. Gefunden hat den Begriff erst im 2. Jahrhundert n. Chr. Galen, oder richtiger: er hat durch den Gedanken „einer neben dem seelischen Inhalt hergehenden geistigen Thätigkeit" (παρακολουθεῖν τῇ διανοίᾳ) einerseits und durch die Unterscheidung einer qualitativen Veränderung des Organs durch äußere Eindrücke und der Erkennung (διάγνωσις) dieser Veränderung in der Seele auf der andern Seite den Vorgang des Bewußtwerdens richtig erfaßt und beschrieben, ohne sich jedoch über die Tragweite dieser Beobachtung klar zu werden. Und noch einen Schritt weiter kamen die Neuplatoniker, welche jenes Begleiten als einen Akt des Reflektierens, eine Art von Gedankenreflex (ἀνακάμπτοντος τοῦ νοήματος) bezeichneten, von einem Mitempfinden (συναίσθησις) in diesem reflexiven Sinne sprachen und das Denken des Denkens, das sich selbst Begleiten (παρακολουθεῖν ἑαυτῷ) als das wahre Wesen des Geistes erfaßten. Damit hat der Neuplatonismus gewisse Stufen und Ingredienzien des Bewußtseins ganz richtig gekennzeichnet und Erklärung und Ausdruck dafür — mehr freilich gesucht als gefunden. Aber es ist doch kein Zufall, daß die letzte bedeutsame Leistung der griechischen Philosophie eben darin bestand, den Gedanken bis hart an die Schwelle dieses Begriffes heran, wenn auch nicht über dieselbe zu ihm hereingeführt zu haben. Denn indem sie den

Blick des Menschen von der Außenwelt zurück und in das Innere hineinlenkte, war eben der weltfrohe Geist des Altertums über sich hinausgetrieben und seiner selbst, oder vielmehr der Welt überdrüssig geworden und hatte sich, im Zusammenhang mit andersartigen, religiösen und moralischen Gedanken und Empfindungen, in den romantischen Geist des christlichen Mittelalters umgewandelt.

Aber das Mittelalter lebte und erlebte dieses Innerliche mehr, als daß es sich dessen bewußt wurde oder es psychologisch zu deuten vermochte; und so kam selbst Augustin, der in seinen Konfessionen eine so energische Selbstbeobachtung gezeigt, im Zweifeln und Denken schon das Sein des Ich gefunden und in diesem Ich dem philosophischen Skeptizismus gegenüber den Hebel der Selbstgewißheit aufgedeckt hatte, über Andeutungen, die mit seiner Auffassung von der Rolle des Wollens im Erkenntnisakt zusammenhängen, nicht hinaus und jedenfalls zu keiner psychologischen Untersuchung des ihm vorliegenden Thatbestands. Nur Thomas von Aquino ist über das neuplatonische Daß hinausgekommen, hat in dem zu sich selbst Zurückkehren und im Erfassen seines eigenen Wesens Bewußtsein und Selbstbewußtsein näher charakterisiert und vor allem erkannt, daß erst in der Erkenntnis seiner auf äußere Objekte sich richtenden Thätigkeit der Intellekt sich dieser Thätigkeit und damit seiner selbst bewußt werde, das Selbstbewußtsein also kein Seiendes und Gegebenes sei. Im allgemeinen aber überwog doch auch bei ihm ein anderes, das religiöse und ethische Interesse im Begriff der conscientia; das Selbstbewußtsein ist das Wissen um seinen eigenen sittlichen Zustand, ist das Gewissen, das den Scholastikern als Synderesis der letzte Rest des Guten im Menschen ist, das gegen das Böse „aufbrummt", als conscientia die Subsumtion der einzelnen Handlung unter dieses Urteil des Guten bedeutet.

Erst die moderne Philosophie ist zu einer Philosophie des Ich geworden. Aber von Haus aus überwiegt das von der antiken und scholastischen Philosophie her festgehaltene intellektualistische Vorurteil auch hier: das Bewußtsein fällt ihr sofort mit dem Denken zusammen, weil das

Wesen des Geistes im Denken besteht; und mag Descartes noch so weitherzig sein in dem, was er alles unter dem „Denken" verstanden wissen will, es ist doch immer die Kategorie des Denkens, die auf das Seelenleben angewendet wird. Heute würden wir ihn freilich dahin interpretieren, daß sich denkende und ausgedehnte Substanz zu einander verhalten wie Bewußtes und Unbewußtes oder Bewußtloses. Das Ich aber als Träger des Denkens erscheint als Substanz wie ein fest Gegebenes, dem man nicht weiter nachzudenken Anlaß habe. Bei Locke und Hume lockert sich dieses substantielle Band und das Ich verflüchtigt sich zu einem Bündel von Vorstellungen ohne festen Kern. Die Bewußtseinsfrage selbst aber wird nicht hier auf dieser empiristisch-skeptischen Linie in Angriff genommen, sondern auf ganz anderem Boden bemächtigt sich ihrer Leibniz: er erfaßt den Begriff in seiner centralen Bedeutung und gründet auf ihn die wichtigsten Gedanken seiner Monadenlehre. Die Monaden stellen vor. Aber während die einen nur unklare und kaum bemerkbare Vorstellungen aus sich erzeugen, mehr nur darstellen als vorstellen, produzieren die eigentlichen Seelen bewußte, vom Gedächtnis festgehaltene Vorstellungen oder Empfindungen, und erst die höchsten, die Geister, erheben sich zur Vernunft, zu deutlichen Begriffen, zum Selbstbewußtsein. Dabei nimmt aber Leibniz vermöge des von ihm wie überall so auch hier durchgeführten Prinzips der Stetigkeit unendlich viele unmerkliche Uebergangsstufen von den verworrenen zu den deutlichen Vorstellungen an, und kommt so zu der Anschauung, daß auch jene scheinbar unbewußt bleibenden Vorstellungen der niedrigsten Monaden nicht völlig unbewußt, sondern nur auf ein Minimum von Bewußtsein oder besser Bewußtheit reduzierte „kleine Vorstellungen" seien und allmählich zu großen d. h. bewußten anwachsen. Umgekehrt giebt es auch in der zum Geist entwickelten Monade bewußtlose oder im Bewußtsein dunkle Vorstellungen, ein dunkles, undeutliches Bewußtsein.

Noch centraler als bei Leibniz, bei dem doch immer das metaphysische Interesse einer Erklärung der Körperwelt im Vordergrund

steht, ist der Begriff des Bewußtseins bei seinem Schüler Wolff; man sieht hier die spezifisch psychologische Wendung, wenn er die Seele geradezu definiert als das, was seiner selbst und der Dinge bewußt ist; ins Unterscheiden aber setzt er das eigentliche Wesen des Bewußtwerdens. Dabei nimmt er abweichend von Leibniz nicht nur verschiedene Grade von Bewußtsein an, sondern auch seelische Zustände ohne Bewußtsein. So giebt er einen fruchtbaren Gedanken seines Meisters preis und verzichtet auf die Beantwortung der Frage nach dem Unbewußten im Seelenleben, gerade weil er ausdrücklich und vorsichtig warnt, auf solche Zustände ohne Bewußtsein anders als aus dem zu schließen, was wir im Bewußtsein vorfinden.

Auffallend kurz wissen sich unsere großen Philosophen mit der Bewußtseinsfrage abzufinden. Kant, dessen stärkste Seite die Psychologie überhaupt nicht gewesen ist, beginnt zwar seine Anthropologie mit dem Paragraphen „vom Bewußtsein seiner selbst“ und diesen wieder mit den Worten: „daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine Person und, vermöge der Einheit des Bewußtseins, bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person, d. i. ein von Sachen, dergleichen [auch] die vernunftlosen Tiere sind . . . durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen, selbst wenn er das Ich noch nicht sprechen kann, weil er es doch in Gedanken hat . . . Dieses Vermögen (nämlich zu denken) ist der Verstand.“ Und ebenso wirft er (§ 5) die Frage auf, ob man Vorstellungen haben könne, ohne sich ihrer bewußt zu werden? Indem er sie bejaht und dergleichen Vorstellungen dunkle im Unterschied von den klaren und deutlichen nennt, tritt er auf den Leibniz'schen Boden zurück, von dem ihn auch das Bild von den weniger illuminierten Stellen auf der Karte unseres Gemüts nicht wegbringt. Und auch hier wieder ist es der Verstand, dem dieses Geschäft des Illuminierens und Beleuchtens zugeschrieben wird. Viel tiefer, bis ins Innerste geistiger Funktionen dringt dagegen das, was er über das Bewußtsein seiner selbst, die Apperception zu sagen hat;

doch kommt das hier noch zu früh, davon haben wir an anderer Stelle zu reden.

Auch Fichte, der doch auf das Selbstbewußtsein und das Ich=Ich seine ganze Philosophie gründet und so viel vom Gegensatz zwischen Ich und Nicht=Ich zu sagen weiß und in der produktiven Einbildungskraft die dem Bewußtsein vorangehende bewußtlose Thätigkeit, die Bedingung des Bewußtseins entdeckt hat, auch Fichte hat die Frage psychologisch nicht gefördert und diese Seite geradezu ignoriert. Und nicht besser ist es bei Schelling. Etwas mehr thaten dagegen Hegel und die Seinen. Nach Hegel ist das Bewußtsein oder das Ich die unendliche Beziehung des Geistes auf sich, aber als subjektive, als Gewißheit seiner selbst. Indem aber der (subjektive) Geist diese seine Erscheinung mit seinem Wesen identisch zu machen, die Gewißheit seiner selbst zur Wahrheit zu erheben sucht, durchläuft er drei Stufen: als Bewußtsein überhaupt, welches einen Gegenstand als solchen, ein ihm zunächst als selbständig geltendes Nicht=Ich hat; als Selbstbewußtsein, für welches Ich der Gegenstand ist oder das das Bewußtsein zu seinem Gegenstand hat; und endlich als Vernunft, die in der objektiven Welt sich selbst erkennt und wiederfindet und als Einheit des Bewußtseins und des Selbstbewußtseins den Inhalt des Gegenstands als sich selbst anschaut. Entsprechend seinem Panlogismus aber ist das Ich als Subjekt des Bewußtseins auf allen diesen Stufen nichts als Denken. Weniger umfassend, aber mehr psychologisch findet Rosenkranz ähnlich wie Wolff das Wesen des Bewußtseins in der Funktion des Unterscheidens: als Bewußtsein unterscheide sich der Geist von allem, was er nicht als Ich sei. Aber erst durch Herbart werden wir auch in dieser Frage auf den rein psychologischen Boden gestellt, der freilich seinerseits doch wieder aus metaphysischem Holze gezimmert ist. Die Bewußtseinslehre fällt für ihn mit seiner Theorie von den Vorstellungen als Kräften zusammen. Das Bewußtsein ist der Inbegriff und die Gesamtheit alles gleichzeitigen wirklichen Vorstellens; bewußt sind die über die statische Schwelle emporgestiegenen Vorstellungen; das Selbstbewußtsein

dagegen, in dem man sich seiner Vorstellungen bewußt ist, ist nur das Auseinandertreten und Aufeinanderwirken verschiedener Vorstellungsmassen, von denen die eine als Subjekt die andere als Objekt erfaßt und sich aneignet. Wie dadurch die Ichvorstellung entsteht, werden wir später sehen.

Eine andere Seite dessen, was wir im Begriff des Bewußtseins denken, greift Beneke heraus, wenn er das Bewußtsein für die Stärke des psychischen Seins erklärt. Erst sind die einzelnen Empfindungen völlig unbemerkt und unbewußt; durch häufige Wiederholung werden sie aber vermöge der zurückgelassenen Spuren und der dadurch bewirkten Ansammlung von Gleichartigem verstärkt und damit erst bewußt: das Bewußtsein ist keine angeborene Kraft der Seele, sondern es kommt dieser nur eine angeborene Anlage für das Bewußtsein zu, das erst durch äußere Aktion Ausbildung und Form gewinnt. Sehr erfreulich beginnt Ed. von Hartmann das Kapitel über die Entstehung des Bewußtseins mit der Erklärung, daß dieses kein ruhender Zustand, sondern ein Prozeß sei, und unterscheidet sodann ebenso richtig Bewußtsein und Selbstbewußtsein, welch letzteres nur ein spezieller Fall der Anwendung des Bewußtseins auf ein bestimmtes Objekt sei. Auch daß er es als Irrtum bezeichnet, daß man an das Bewußtsein meistens als an etwas nur der Vorstellung Inhärierendes denke und das Bewußtwerden von Lust und Unlust vergesse, wollen wir dankbar acceptieren und uns auch die Frage merken, ob das Bewußtsein in der Vorstellung als solcher liege oder ein Accidens sei, das von anderswoher zu ihr hinzukomme. Wenn er aber nun positiv erklärt, das Wesen des Bewußtseins der Vorstellung sei die Losreißung derselben von ihrem Mutterboden, dem Willen, es sei die Stupefaktion des Willens über die von ihm nicht gewollte und doch empfindlich vorhandene Existenz der Vorstellung, und dies dann weiterhin auch auf das Bewußtwerden der Unlust und der Lust ausdehnt, so will ich offen bekennen, daß ich das nicht verstehe und in solchen Orakelsprüchen keine Förderung des Problems zu erkennen vermag. Dagegen hat dieser Philosoph

des Unbewußten sicher mehr als alle andern dazu beigetragen, die Aufmerksamkeit mit aller Schärfe der schon von Kant formulierten Frage zuzuwenden, ob es unbewußte Vorstellungen und überhaupt ein unbewußtes Seelenleben gebe; er selbst hat freilich durch die Eintragung methaphysischer Spekulationen die ganze Frage gründlich verwirrt und ihre Lösung eher erschwert als gefördert.

Man sieht, wie langsam der Bewußtseinsbegriff und die Bewußtseinsfrage ins Bewußtsein der psychologischen Forschung eingetreten ist und die feste Gestalt eines Problems mit scharf gestellter und präzise Antwort heischender Frage angenommen hat. Jetzt ist sie, wie Natorp richtig gezeigt hat, geradezu Grundproblem und Grundphänomen der Psychologie,[1]) und daher müssen wir zum Schlusse noch die Anschauung der zwei bedeutendsten Psychologen der Gegenwart kennen lernen. Wundt geht, wie mir scheint, insofern richtig zu Werke, als er sich zunächst nach den Bedingungen umsieht, unter denen Bewußtsein vorkommt. Als solche findet er auf psychischer Seite einen nach Gesetzen geordneten Zusammenhang der Vorstellungen, dem physiologisch der Zusammenhang des ganzen Nervensystems entspricht, wofür er jedoch vor allem und speziell beim Menschen die Großhirnrinde in Anspruch nimmt. Ebenso redet auch er von verschiedenen Graden des Bewußtseins, dessen untere Grenze unmöglich bestimmt werden könne, und nimmt zur Erklärung der Wiedererneuerung aus dem Bewußtsein entschwundener Vorstellungen psychische Dispositionen an, deren Wesen freilich der inneren Erfahrung für alle Zeiten verborgen und unzugänglich bleiben müsse. Und endlich giebt auch er eine Entwicklung des Bewußtseins und Selbstbewußtseins zu, eine allmähliche Erweiterung und Verengerung namentlich dieses letzteren, und betont dabei, was vielleicht das Wichtigste ist, den durchaus sinnlichen Charakter desselben in den ersten Anfängen seiner Entwicklung. Dagegen hat er den Begriff der unbewußten Schlüsse, den er früher mit Helmholtz vielfach zur Erklärung von psychophysischen Vor-

[1]) Natorp a. a. O. S. 11 f.

gängen benützt hatte, in den späteren Darstellungen seiner Psychologie fallen lassen. Wie ihm nun aber der Bewußtseinsvorgang als Aufmerksamkeit und Apperception zu einem Willensakt wird, darüber werden wir uns noch eingehend mit ihm auseinanderzusetzen haben; hier handelt es sich für uns ja mehr um die verschiedenen Seiten des Problems als um die Versuche einer Lösung desselben.

Als zweiten nenne ich Harald Höffding, der das Bewußtsein durch drei Haupteigenschaften charakterisiert denkt: Veränderung und Gegensatz, Bewahren oder Wiedererzeugen früher gegebener Elemente, innere Einheit des Wiedererkennens. Diese letzte Weise seiner Bethätigung führt dann noch auf den Unterschied einer passiven Seite, die in der Mannigfaltigkeit der Bewußtseinselemente und Inhalte besteht, wogegen die aktive Seite in eben diese Mannigfaltigkeit Einheit und Zusammenhang bringt und sich so als Synthese für jene darstellt. Und in diesem Unterschied liegt, könnte man sagen, überhaupt ein allgemeiner, historisch und national bedingter Gegensatz: die englische Assoziationspsychologie hebt jene passive Seite des Bewußtseins, die Mannigfaltigkeit seiner Inhalte hervor und kommt über eine mechanische Wechselwirkung nicht hinaus; in Deutschland betont man dagegen seit Kant mehr das Aktive des Bewußtseins und sein sich Bethätigen in Gestalt einer Synthese; Herbart freilich müßte man dann den Engländern zur Seite stellen.

2) Begriff des Bewußtseins.

Die voranstehenden historischen Notizen über die verschiedenen Auffassungen des Bewußtseins geben kein einheitliches Bild. Das verworrene Stimmengewirr belehrt nicht, giebt nirgends feste und sichere Anhaltspunkte. Aber es ist darum doch nicht ganz ohne Wert; denn der Grund dieser Verschiedenartigkeit der Aussagen tritt gerade bei einer solchen summarischen Ueberschau deutlich zu Tage: die so Verschiedenes aussagen, reden auch von Verschiedenem, sie verstehen unter dem Wort Bewußtsein nicht alle dasselbe. Daher ist es notwendig, uns erst einmal zu verständigen über das, was wir uns

unter „Bewußtsein“ zu denken haben; und wenn alle die Vorgänge und Erscheinungen, von denen jene reden, wirklich vorhanden sind und eine Erklärung fordern, so gilt es, verschiedene Bedeutungen anzuerkennen und die verschiedenen Bedeutungen zu fixieren.

Auf diese Mehrdeutigkeit haben in neuerer Zeit besonders Horwicz[1]) und Natorp[2]) unsere Aufmerksamkeit gelenkt. Der letztere unterscheidet in der Thatsache des Bewußtseins mehrere Momente, die an sich untrennbar in ihr enthalten für die Betrachtung doch notwendig auseinanderzuhalten seien: 1) Den Inhalt, dessen man sich bewußt ist (Bewußtseinsinhalt); 2) das Bewußt-sein desselben oder seine Beziehung auf das Ich (Bewußtheit), und endlich 3) dieses letztere (das Ich), das man durch fernere Abstraktion als drittes Moment der Bewußtseinsthatsache von jener Beziehung unterscheiden mag. Lassen wir dieses dritte Moment einstweilen noch außer Acht, so können wir um so dankbarer den Unterschied von Bewußtseinsinhalt und Bewußtheit acceptieren, müssen aber noch hinzunehmen, was Horwicz, dem empirischen Thatbestand nähertretend, zur Fixierung des Sprachgebrauchs und zu nachheriger Analyse mehr aufgiebt als giebt: mit dem Wort „Bewußtsein“ werde bezeichnet 1) die allgemeinste Eigenschaft der Seele (besser: des Beseelten), von sich, ihren Zuständen und den äußeren Dingen zu wissen, und eben darum das wesentliche Unterscheidungsmerkmal vom Nichtseelischen — aktives Bewußtsein. Mit ihm hängt, wie man sieht, das Selbstbewußtsein aufs engste zusammen, es ist nur eine bestimmte Art, eine spezielle Form dieses aktiven Bewußtseins überhaupt. 2) Der zeitweilige Zustand der Seelenprozesse, durch den sie der Seele (?) bewußt, ihr gegenwärtig werden, das Hell- und Klarsein dieser Prozesse — passives Bewußtsein oder Bewußtheit. Und endlich 3) „eine gewisse Teilsphäre der Seele, gleichsam ein seelischer Ort oder Horizont, ein geistiges Sehfeld, ein gleichsam heller Kreis, in den die dunkeln

[1]) Psychologische Analysen, 1. Teil, S. 156 f., 210 ff.
[2]) Natorp, Einleitung § 4, S. 11.

unbewußten Vorstellungen zeitweilig eintreten, sich zur Bewußtheit erhellen und dann daraus wieder in die Nacht des Unbewußtseins entschwinden; wir nennen dies den Bewußtseinshorizont". Ganz abgesehen von dem Operieren mit einer uns zunächst völlig unbekannten Seele leidet die Beschreibung dieser dritten Bedeutung an der Bildlichkeit und Unbestimmtheit des Ausdrucks und erinnert an die Herbartsche Vorstellung von dem durch einen Querbalken getrennten Hohlraum der Seele, in dessen unterer dunkler Hälfte die Vorstellungen unbewußt, in dessen oberem erleuchtetem Teil sie selbst erleuchtet und damit bewußt sind; und überdies läßt sich nicht sehen, ob man zur Aufstellung dieser dritten Bedeutung überhaupt ein Recht hat, ob dies nicht vielmehr nur der abstrakte Ausdruck für das ist, was bereits unter Nr. 2 in konkreter Weise von der Bewußtheit gesagt wurde.

Und so werden wir vom empirischen Thatbestand aus so zu unterscheiden haben: 1) den Zustand oder die Eigenschaft des seelischen Vorgangs, wodurch derselbe als bewußter bezeichnet wird — die Bewußtheit, das Bewußt-*sein*, das passive, oder wie man nicht übel gesagt hat, das adjektivische Bewußtsein; den Gegensatz dazu bildet das Unbewußte als ein nicht zum Bewußtsein kommendes. 2) Der Zustand oder die Thätigkeit des Subjekts, wodurch der seelische Vorgang seine Eigenschaft erhält, die das Bewußt-sein hervorrufende Funktion des Subjekts — Bewußtsein im engeren Sinn, aktives Bewußtsein; der Gegensatz dazu ist die Bewußtlosigkeit, sei es als eine allgemeine Eigenschaft ganzer Klassen von Wesen, denen die Fähigkeit, sich einer Sache bewußt zu werden, überhaupt abgeht, oder als vorübergehender Zustand der mit Bewußtsein begabten Wesen, in dem jene Fähigkeit latent bleibt, jene Fähigkeit und Funktion ruht.

Daran schließen sich nun allerlei Fragen, welche Antwort heischen: 1) welche Subjekte, welche Wesen haben die Fähigkeit, jene Eigenschaft mitzuteilen, haben aktives Bewußtsein? und womit hängt diese Fähigkeit zusammen? wovon hängt sie ab? ist sie etwa physisch be-

dingt? 2) Ist diese Fähigkeit etwas Selbständiges und Substantielles, etwa die grundwesentliche Eigenschaft alles Beseelten? oder ist sie accidentiell, immer nur an bestimmten, einzelnen seelischen Vorgängen haftend? 3) Sind alle psychischen Vorgänge bewußt, oder giebt es auch unbewußt Seelisches? 4) Kann ich die Eigenschaft der Bewußtheit gleichzeitig mehreren seelischen Vorgängen mitteilen oder immer nur einem? und wenn mehreren, wie vielen? 5) Ist das Bewußtsein — und hier können wir die aktive und die passive Seite zusammennehmen — ein letztes und einfaches, ein Elementarprozeß? oder ein Zusammengesetztes? und wenn dieses letztere, welches wären dann seine Bestandteile?

Diese Fragen müssen wir, natürlich nicht der Reihe nach, zu beantworten suchen.

3) Das physiologische non liquet.

Wir beginnen mit der ersten Frage. Wie gut hatten es da die Cartesianer, wenn es galt, sie zu beantworten! Die Seele ist Trägerin des Bewußtseins (res cogitans); die Menschen sind die einzigen uns bekannten Inhaber einer solchen; die Tiere dagegen sind seelenlose Automaten, also ohne Bewußtsein. Heute wissen wir nichts mehr von einer Seele als dem Subjekt des Bewußtseins, wissen nicht, wer und welche Geschöpfe alle Bewußtsein haben und welche nicht, und wissen endlich nicht, an was das Bewußtsein geknüpft, was — um nicht sofort zu sagen: der Träger, aber doch die conditio sine qua non des Bewußtseins ist. Vom Bewußtsein direkt und unmittelbar wissen wir bloß bei uns selbst; auf Bewußtsein bei anderen können wir nur schließen. Und wenn diese Schlüsse in Bezug auf andere Menschen und auf die höheren Tiere den höchsten Grad von Wahrscheinlichkeit, für denjenigen, der nicht auf dem Boden des subjektiven Idealismus steht, geradezu Gewißheit haben, so wird diese Wahrscheinlichkeit immer kleiner und unsere Schlüsse immer unsicherer, je tiefer wir auf der Stufenleiter der Geschöpfe herabsteigen, und die untere Grenze ist schlechterdings nicht anzugeben. Pflanzenbewußtsein? Protoplasmabewußtsein? — das sind Worte, mit

denen sich kein bestimmter Inhalt und Sinn mehr verbindet; ob ihnen etwas entspricht, läßt sich nur vag hypothetisch bejahen oder verneinen. Wenn man von einem traumartigen Zustand des Bewußtseins niederer Tiere redet, so scheint mir auch das noch der Analogie zu viel, um nicht zu sagen: ganz schief und verfehlt zu sein; und auch der Gedanke an apathische Zustände vor dem Ausbruch einer schweren Krankheit oder an das Stadium der Schläfrigkeit und des Hindämmerns paßt nicht für die große Lebhaftigkeit der Bewegungen bei manchen dieser niedersten Geschöpfe. So steht an der untersten Grenze das Daß und das Wie gleich sehr in Frage, nur daß über dieses noch früher unsere Gedanken aufhören als über jenes.

Das deutet auf ein Allgemeines hin, das mir auch aus anderen Gründen feststeht, daß nämlich die Psychologen gut thäten, sich zunächst auf die psychischen Vorgänge *im Menschen* zu beschränken und das tierische Seelenleben nur da herbeizuziehen, wo es zum Verständnis der ersteren mit Sicherheit etwas beizutragen vermag; dagegen hat eine vergleichende Psychologie vorerst noch wenig Aussicht auf Erfolg, namentlich wo es sich um diese niederen Geschöpfe handelt; und doch wären just sie das Interessanteste.

Und so steht denn nicht einmal das fest, ob das Vorhandensein eines Bewußtseins an dasjenige eines Nervensystems geknüpft sei? Wir werden nur sagen können: wo wir ein solches finden, da dürfen wir immer auch Bewußtsein voraussetzen. Aber es wäre gewagt, den Satz umkehren zu wollen und nur da Bewußtsein anzunehmen, wo ein Nervensystem darauf hinweist. Und auch damit ist die Frage nach der physischen Bedingung und der Basis des Bewußtseins nicht erschöpft und erledigt. Ist bei den höheren Geschöpfen das gesamte Nervensystem Organ des Bewußtseins oder haben wir einen speziellen Teil desselben als solches anzusehen? Und auch in diesem zweiten Fall würde nochmals gefragt werden können, ob das ganze Großhirn — denn um dieses handelt es sich — jenes Organ sei, oder ob — etwa um die Einheit und Enge des Bewußtseins zu erklären, wovon alsbald die Rede sein soll — ein einzelner Punkt als Sitz desselben gelten solle?

In diesem Sinn hat ja selbst der Dualist Descartes auf die Zirbeldrüse als den Sitz der Seele hingewiesen, und Herbart denkt wenigstens an einen beschränkten Bezirk im Gehirn. Erscheint nun auch diese Art von Lokalisation als ausgeschlossen, so bleiben doch die beiden ersten Möglichkeiten physiologisch bestritten und zweifelhaft. Einzelne Physiologen sind durchaus der Ansicht, daß die Großhirnrinde als solche die Trägerin der höheren geistigen Funktionen und speziell auch des Bewußtseins, „das Organ der Seele" sei. Nun werden allerdings durch Hinwegnahme und Zerstörung der beiden Großhirnhemisphären alle diejenigen Lebensäußerungen aufgehoben, die wir beim Menschen vorzugsweise als durch oder mit Bewußtsein zu stande kommend ansehen. Allein darum erscheint es nun doch als ein zu rascher Schluß anzunehmen, daß somit die übrigen Teile des Nervensystems überhaupt beim Zustandekommen des Bewußtseins nicht beteiligt und die übriggebliebenen Aeußerungen lediglich mechanisch zu erklären seien. Daß das Großhirn die conditio sine qua non des klaren Bewußtseins ist, zeigen die vivisektorischen Experimente unwiderleglich. Aber wenn Sinnesempfindungen bleiben — und sie bleiben[1]) —, so bleibt auch etwas von dem, was wir Bewußtseinsinhalt nennen, und daraus ergiebt sich, daß doch auch den übrigen Teilen des Nervensystems (den hinter dem Großhirn gelegenen Hirnteilen, dem Rückenmark) gewisse, natürlich dunkle Bewußtseinsgrade eignen. Im Einzelnen aber läßt sich darüber deshalb nichts Bestimmtes sagen, weil weder im Bau und in der Struktur des Centralorgans sich physiologische oder anatomische Kennzeichen des Bewußtseins finden und angeben lassen, noch da wo dieses Centralorgan natürlicher Weise oder durch Verstümmelung fehlt, Erscheinungen zu Tage treten, die mit Sicherheit auf ein bestimmtes Maß von Bewußtsein schließen lassen. Auch sind gerade hier die Schlüsse von niedrigen Geschöpfen auf den Menschen

[1]) cfr. Fr. Goltz, über die moderne Phrenologie. Deutsche Rundschau 1885,6, Bd. I; und desselben Verfassers hochinteressanten Bericht über den 18 Monate von ihm am Leben erhaltenen „Hund ohne Großhirn" in Pflüger's Archiv f. d. ges. Physiologie Bd. 51, 1892. S. 570 ff.

durchaus unsicher und am wenigsten zulässig. Wenn wir sehen, wie bei niederen Tieren Teilung des Körpers und Fortleben der getrennten Teile für sich möglich ist, so werden wir vielleicht annehmen dürfen, daß mit der Vervollkommnung der Organisation die Fähigkeit der niederen und einfachen Nerventeile, ein selbständiges Bewußtsein (oder vielleicht richtiger: Spuren und Analogien eines solchen) auszubilden, eher ab als zunimmt: das was Leibniz Verworrenheit des Bewußtseins nennt, beruht hier auf dem Mangel an einheitlicher Zusammenfassung —; so daß also das Rückenmark eines niederen Tieres, z. B. eines Frosches sich zur Bewußtseinsfrage anders verhalten könnte als das des Menschen: bei diesem hat ja fraglos das Gehirn vermöge seiner feineren Durcharbeitung und weiteren Entwicklung die Selbständigkeit der übrigen Centralteile am meisten herabgedrückt, sozusagen verschlungen. Und so ist vielleicht bei ihm das Gehirn wirklich ausschließlich Träger, Organ, conditio sine qua non wie des Seelischen überhaupt, so speziell auch des Bewußtseins. Im übrigen aber bleibt, physiologisch betrachtet, fast für alles nur ein deprimierendes non liquet.

4) Die Enge des Bewußtseins.

Die Physiologie giebt uns, wie wir sehen, über das Bewußtsein keinerlei erheblichen oder irgendwie wertvollen Aufschluß; es bleibt uns also vorläufig nur die psychologische Analyse und Interpretation dieser Erscheinung als einer seelischen übrig. Wenden wir uns ihr zu, so stellt sich uns als eine verhältnismäßig einfache Thatsache die sogenannte Enge des Bewußtseins dar, auf welche erstmals in wissenschaftlicher Weise die Herbartsche Schule hingewiesen hat. Es ergiebt sich nämlich bei einiger Aufmerksamkeit auf sich selbst, daß gleichzeitig immer nur eine sehr beschränkte Anzahl von Vorstellungen bewußt oder im Bewußtsein anwesend sein können. Daß dieser Umstand unserer inneren Beobachtung sich vielfach entzieht und thatsächlich auch von der Wissenschaft lange Zeit übersehen worden ist, daß also die meisten Menschen von dieser psychologischen Thatsache überhaupt nichts wissen, kommt daher, daß der Inhalt des Bewußtseins ein beständig und rasch wechselnder ist

und der Uebergang vom einen zum andern sich außerordentlich schnell vollzieht. Schon die Sprache kennt diese raschen Uebergänge, wenn sie vom Aufblitzen eines Gedankens redet und die Gedankenschnelle zu Vergleichen benützt. Auch die Dichter haben von Homer[1]) an davon Gebrauch gemacht, so am direktesten Lessing in seinem „Faust“: der fünfte Geist ist „so schnell als die Gedanken des Menschen,“ und — was doch teilweise wenigstens auch hierher gehören dürfte — der siebente so schnell, „als der Uebergang vom Guten zum Bösen.“ Und fast experimentell haben wir eine Probe von dieser Schnelle zu erleben bei jenen scheinbar unendlich langen Träumen, die sich in Wirklichkeit in den letzten Sekunden vor dem Erwachen oder in den kurzen Augenblicken eines Haschischschlafes abspielen. So entsteht dann leicht und notwendig der Schein von vielem Gleichzeitigen, wo doch thatsächlich nur ein schnelles Nacheinander vorhanden ist.

Wenn man nun aber fragt, wie viele Vorstellungen (wie wir vorläufig für Bewußtseinsinhalte sagen können) gleichzeitig im Bewußtsein anwesend, bewußt sein können, so entstehen Schwierigkeiten. Manche wollen rigoros sein und meinen: jederzeit nur eine einzige. Aber nicht etwa nur eine immerhin dem Irrtum und der Täuschung ausgesetzte Selbstbeobachtung, sondern eine kurze Ueberlegung über gewisse allgemein zugestandene Thatsachen nötigt uns diese Strenge abzulehnen. Ein Vergleichen zweier Vorstellungen, ein Zusammenfassen mehrerer, das Auffassen einer Reihe als Reihe, einer Melodie, eines Versmaßes und dgl. wäre bei dieser Annahme einfach undenkbar; jede Vergleichung hat die gleichzeitige Anwesenheit von drei oder mindestens zwei Vorstellungen im Bewußtsein zur Voraussetzung und Bedingung, wenn wir auch die Thatsache einer successiven Vergleichung mit Hilfe des Wiedererkennens und des damit verknüpften Gefühls natürlich nicht in Abrede ziehen wollen. Dagegen beweist die Thatsache eines vielfach Zusammengesetzten dann nichts, wenn uns dieses Zusammengesetzte als Einheit und als eins erscheint; so sind

[1]) Homer, Odyssee 7, 36. νέες ὠκεῖαι ὡς εἰ πτερόν ἢὲ νόημα.

die meisten Empfindungen, die uns als einheitliche zum Bewußtsein kommen, thatsächlich Empfindungskomplexe; aber darauf kommt es hier nicht an, was sie sind und wie sie entstehen, sondern wie sie im Bewußtsein auftreten und sich uns darstellen, und hier zeigen sie sich einheitlich.

Wenn wir aber auch die Einzigkeit ausschließen, so bleibt darum doch die Frage nach dem wie viel? Wundt und seine Schüler haben versucht, auf experimentellem Wege zu bestimmten Zahlenangaben zu kommen und sind dabei von der rhythmischen Gliederung gewisser Sinneseindrücke in Gruppen ausgegangen. Dieses rhythmische Gliedern und Zerlegen ist eine wichtige psychische Thatsache. Selbst so regellose und gleichförmige Geräusche wie das Schmettern und Rasseln eines dahinsausenden Eisenbahnzugs zerlegen wir, wenn wir unsere Aufmerksamkeit darauf richten, alsbald in rhythmisch sich folgende Gruppen; und da dieser Rhythmus im Geräusch selbst nicht liegt, so muß es auf einer Einrichtung unserer Auffassung, unseres Bewußtseins beruhen, und demgemäß ebenso „a priori" sein wie die Kantschen Anschauungsformen des Raumes und der Zeit; ja wir haben hier ohne Frage ein elementareres und diesen Formen seinerseits wieder zu Grunde liegendes Funktionsgesetz des Bewußtseins. Am meisten tritt dieses rhythmische Gliedern bei den Eindrücken des Ohrs in die Erscheinung; allein auch das Auge gliedert, wo es sich z. B. um das Zusammenfassen und Ueberschauen von einzelnen unregelmäßig verteilten Punkten handelt; und in unseren Bewegungen, dem Gehen, dem Bewegen der Arme ꝛc. zeigt sich diese Form des Rhythmisierens ohnedies. Sie ist darum auch eine ästhetische Elementarform und als solche wichtig.

Diese Thatsache hat nun Wundt[1]) benützt, um den Umfang des

[1]) Wundt, Physiologische Psychologie, 3. Aufl. II, S. 246 ff. cfr. S. 72 ff. Wundt, Philos. Studien VI, S. 250 ff. VII, S. 222 ff., wo mir besonders der Hinweis auf die „Gefühlswirkung" bei Vergleichung von Zeitreihen erfreulich ist.

Bewußtseins, d. h. die Anzahl der in einem Augenblick unmittelbar innerlich gegenwärtigen Vorstellungen zu messen. Er suchte nämlich zu ermitteln, wie viel Pendelschläge, die man durch regelmäßig auf einander folgende Glockenschläge einrahmt, auf diese Weise zu einer Gruppe zusammengefaßt werden können, während für unser Bewußtsein die Gleichheit der aufeinander folgenden Gruppen noch deutlich bleibt. Er findet, daß bei günstigster Geschwindigkeit der Succession (0,2—0,3 Sekunden) noch 16 Einzelschläge im Bewußtsein zusammengehalten werden, oder vielmehr, da stets rhythmische Gliederung stattfindet, 8 Doppeleindrücke, d. h. also 8 Einheiten; giebt man dieser Neigung zum Rhythmisieren noch mehr nach, so lassen sich die Einheiten vergrößern und man gelangt schließlich bis zu 40 Schlägen, die aber in fünf Einheiten von je 8 gegliedert und zusammengefaßt werden. So würden also 8 einheitliche Vorstellungen als der Maximalumfang des Bewußtseins anzusehen sein. Voraussetzung ist dabei die ganz richtige Annahme, daß jene Zusammenfassung nur dadurch möglich wird, daß der erste Eindruck eben noch im Bewußtsein ist — freilich als ein gerade verschwimmender und verschwindender —, wenn der letzte achte in voller Stärke ins Bewußtsein eintritt.

Gewisse Bedenken kann ich nun freilich diesen Messungsversuchen gegenüber nicht ganz unterdrücken — von zwei Erwägungen aus. Einmal geben solche relativ einfachen und gleichförmigen und infolgedessen gleichgültigen Vorstellungen kein richtiges Bild von dem gewöhnlichen Gang und Stand eines thatsächlich ganz andersartigen Vorstellungsverlaufs und Bewußtseinsinhalts, bei dem der Unterschied von Höhen und Tiefen, von Interessantem und Gleichgültigem ins Gewicht fällt und eine Rolle spielt. Und damit hängt dann ein anderes zusammen: bei dem völlig irrelevanten Inhalt solcher gleichmäßigen Vorstellungen ist es durchaus nicht ausgeschlossen, daß in dem Bewußtsein eines noch so aufmerksamen Beobachters jenem Auf- und Zusammenfassen doch allerlei zur Seite geht, was als Plus zu jener Maximalzahl hinzugezählt werden müßte. Gerade

wenn es genügt, die Gleichheit der Gruppen nur „im Gefühl zu haben“, wer bürgt uns dafür, daß wir nicht gleichzeitig noch anderes nebenher denken oder fühlen? Und so scheint mir eine bestimmte Zahlangabe für die Ausmessung des Bewußtseinsumfangs überhaupt nicht möglich, solche Zahlen wirklich nicht exakt zu sein; wohl aber geben uns diese interessanten Versuche das volle Recht, zu sagen: jener Umfang ist verhältnismäßig klein, aber größer als 1 muß er unter allen Umständen sein, weil sich sonst gewisse psychische Erscheinungen nicht begreiflich machen ließen; und nach den angestellten Experimenten ist er erheblich größer als 1, wenn sich auch im Einzelnen keine bestimmten Zahlen fixieren lassen.

Wollen wir uns aber ein Bild machen von diesem Umfang des Bewußtseins und zugleich von der Art und Weise, wie die einzelnen Bestandteile und Inhalte in demselben erscheinen, kommen und gehen, so bietet sich uns kaum ein passenderer Vergleich dar, als das von Wundt benützte Bild des Auges, die Unterscheidung zwischen dem Blickpunkt und dem Sehfeld desselben. Indem wir eine Vorstellung in diesen Blickpunkt erheben — wie dies geschieht, darüber werden wir alsbald Aufschluß zu geben suchen —, verschwindet damit nicht sofort alles andere neben ihr, sondern alles übrige wird nur ihr gegenüber unbestimmter und unklarer, verschwommen und abgeblaßt, wie die sichtbaren Gegenstände rechts und links von dem fixierten Gegenstand gegen den Rand des Sehfelds hin. Und auch hier wieder finden Gradunterschiede und Abstufungen statt; und überdies ist dieses Verschwimmen und Versinken ein allmähliches: langsam sinkt rechts und links Vorstellung um Vorstellung in das Dunkel des Unbewußten hinab. Daraus ergiebt sich, was für eine Beschreibung des Bewußtseins von besonderer Wichtigkeit ist, daß es Stufen und Grade der Bewußtheit vom hellsten Punkt bis zum immer dunkler werdenden Rand des Bewußtseins giebt; und zwar hängen diese Gradunterschiede nicht etwa nur von der Ordnungszahl der Vorstellung ab, so daß die erste als die von Nr. 8 am weitesten abliegende die dunkelste wäre. Darüber täuscht eben die Einfachheit jener Wundt-

schen Experimente auch; sondern worauf es ankommt, das ist einerseits die Intensität, womit die eine fixiert wird: je intensiver diese eine, desto mehr verschwinden die andern; andererseits der Grad der inneren Verwandtschaft, in der die übrigen zu dieser einen stehen; und endlich das ganze Bewußtseinsniveau dieses individuellen Menschen in dem betreffenden Augenblick. Klar aber ist, daß der bewußte und der unbewußte Zustand einer Vorstellung — um mich vorläufig so fehlerhaft auszudrücken — durch zahlreiche ineinanderfließende Zwischenstufen allmählich ineinander übergehen, eine Beobachtung, die ja auch der Leibnizschen Lehre vom verworrenen Vorstellen und von den „kleinen Vorstellungen" zu Grunde liegt.

Das würde uns unmittelbar zu der weiteren Frage führen können, was wir denn unter einer unbewußten Vorstellung, respektive unter dem Unbewußtwerden einer Vorstellung zu verstehen haben? ob wirklich ein Werden zu nichts oder aber ein Positives (die dritte scheinbare Möglichkeit der negativen Größen ist hier natürlich ausgeschlossen: es *giebt* nichts Negatives), eine Größe, die unendlich klein, aber eben darum doch nicht ganz nichts wäre und so zwar nicht für sich, aber doch in ihren Wirkungen etwas zu bedeuten hätte und sichtbar, spürbar werden könnte. Allein für uns kommt diese Ueberlegung noch zu früh. Wir müssen zuvor der Thätigkeit nachgehen, durch welche eine Vorstellung bewußt gemacht, ins Bewußtsein erhoben wird, — dem Bewußtsein im aktiven Sinn; und dabei stoßen wir zunächst auf ein Begriffspaar, das irgendwie mit dem Bewußtsein verwandt sein muß und dessen enger Zusammenhang mit demselben auch wohl bekannt und allgemein anerkannt ist: ich meine die Begriffe der Apperception und der Aufmerksamkeit.

5) Apperception und Aufmerksamkeit.

Der Begriff der Apperception, gegenwärtig einer der gebrauchtesten, zugleich aber auch einer der häßlichsten und für Laienohren ganz besonders fremdartig und schulmäßig klingenden psychologischen Termini, fordert um der Unklarheit willen, die ihm als einem doch

mehr oder weniger willkürlich geschaffenen künstlichen anhaftet, zunächst eine historische Erklärung,[1]) welche an die im ersten Abschnitt gegebenen Bemerkungen zur Geschichte der Bewußtseinslehre anknüpft. Er ist von Leibniz in die philosophische Sprache eingeführt worden: neben der Perception als der Fähigkeit der Monade vorzustellen, steht als Höheres die Funktion des s'apercevoir (appercipere). Was kommt hierdurch zum Vorstellen hinzu (ad-percipere)? Ursprünglich bedeutet das Wort wohl nur ein besonders energisches percipere, ein Erfassen mit Aufmerksamkeit, wodurch uns die einzelnen Vorstellungen deutlicher zum Bewußtsein kommen. Dann aber tritt auch dieser Begriff in engere Verbindung mit der Monadologie des Philosophen, wenn er die Apperception definiert als la conscience ou la connaissance réflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les âmes ni toujours à la même âme. Jeder Monade kommt die Fähigkeit der perception zu, sofern sie représente les choses externes; die höher stehenden Monaden oder Seelen haben deutliche, mit Gedächtnis verbundene Perceptionen; die Geister endlich, d. h. die auf höchster Stufe stehenden Monaden sind es, welche die Welt in ihrem Kausalzusammenhang begreifen und durch den Akt der Apperception als einen acte réflexif zum Selbstbewußtsein gelangen. So ist die Apperception einerseits eine Umbildung und Erhöhung der Wahrnehmungen und Erfahrungen zu geordneten zusammenhängenden Erkenntnissen, und andererseits eine spontane, das Selbstbewußtsein konstituierende, reflexive Thätigkeit, wodurch die Perceptionen als in mir vorhanden und vorgehend, als die meinigen erkannt werden.

Mit alle dem war der Psychologie mehr nur das Problem der Apperception aufgegeben als die Lösung desselben bereits auch gegeben. Die beiden in das Wort gelegten Gedanken Leibnizens von

[1]) O. Staude, der Begriff der Apperception in der neueren Psychologie (Philos. Studien I, 1883, S. 149 ff.)

Fr. J. Rieden, Kritik der Apperceptionstheorien von Leibniz, Kant, Herbart, Steinthal und Wundt. Freiburg 1888.

einer Seelenthätigkeit, die einerseits Ordnung und Zusammenhang in das verworrene Spiel der Vorstellungen bringen und andererseits alles auf das Ich beziehen und so das Selbstbewußtsein hervorrufen soll, hat dann Kant energisch hervorgehoben. Ihm ist die Apperception als transcendentale das Selbstbewußtsein, das alle meine Vorstellungen mit der einen „Ich denke" begleitet oder doch wenigstens begleiten kann. Sie beherrscht mit aprioriſcher Notwendigkeit alles Vorstellungsmaterial der Seele, giebt demselben die Form eines, meines Bewußtseins und verknüpft es in demselben und durch die Gesetze desselben zu einer Einheit, zu einem einheitlichen und gesetzmäßig gestalteten Weltbild, das doch diese Einheitlichkeit und Gesetzmäßigkeit lediglich von ihm zu Lehen trägt. Von dieser transcendentalen Apperception, welche für Kant der bedeutsamste und tiefste Begriff, sozusagen der Quellpunkt der ganzen ja immer nur subjektiv erscheinenden Welt geworden ist, unterscheidet er die empirische Apperception, auf der das Ich des inneren Sinns, die Welt der inneren Erfahrung beruht, die aber als behaftet mit der Form der Zeit nur einen Ausschnitt und ein Bruchstück der Erscheinungswelt im ganzen giebt. Wie überall so hat jedoch auch hier Kant das Psychologische — und diese empirische Apperception ist ein psychologischer Begriff — vernachläßigt, und so bleibt gegenüber der erkenntnistheoretischen Bedeutung der transcendentalen Apperception die empirische Apperception vielfach im Dunkeln und nicht ohne allerlei Mehrdeutigkeiten. Weil aber aller Nachdruck auf den Erkenntniswert gelegt wird und das Psychologische leer ausgeht, so mag das hier Gesagte genügen.

Herbart, der namentlich gegen Kants inneren Sinn als ein Vermögen der Selbstanschauung polemisiert, geht wie überall so auch an diesem Punkt direkt auf Leibniz zurück und nimmt den Begriff der Apperception in den Dienst seiner Vorstellungstheorie. Vorstellungen oder genauer Vorstellungsgruppen funktionieren dabei ebenso als Subjekt wie als Objekt, und das wird für den Vorgang der Apperception wichtig. Aeltere, verdichtete, festgewurzelte Vorstellungsmassen

sind die handelnden Subjekte, welche ihren Einfluß auf eine neu-eintretende Vorstellung ausüben, sie ihrer eigenen Form anpassen, einiges davon sich assimilieren und mit sich verschmelzen, anderes, was sich diesem Anpassungsprozeß nicht fügen will, hemmen und beseitigen. Kinder und Ungebildete appercipieren deshalb wenig, weil es ihnen an der Fülle solcher älterer appercipierender Vorstellungsgruppen fehlt; und eben daher der Wert, den auch in der Erziehung die Bildung solcher Gruppen hat. Die appercipierende Aufmerksamkeit, die freilich von der Apperception selbst kaum verschieden ist, besteht darin, daß das Objekt der Apperception, also die neue Vorstellung der prädisponierten Beschaffenheit des Subjekts, also den alten Vorstellungen in ganz besonders hohem Grade entspricht und entgegenkommt. Sind die alten appercipierenden Vorstellungsmassen besonders eingewurzelt und verfestigt und dadurch zugleich auch besonders umfassend und allgemein, so haben wir in ihnen die Kategorien, die also hier nicht irgendwie aprioriſch zu denken sind.

Das Wertvolle an dieser Herbartschen Apperceptionstheorie liegt auf der Hand: sie erkennt die Wichtigkeit des durch Erfahrung erworbenen Besitzstandes im Seelenleben des Menschen an und zeigt, wie alles Neue sich modeln und modifizieren lassen muß durch das vorhandene Alte. Aber um so bedenklicher sind an ihr zwei Punkte: einmal fehlt, wie überhaupt in der Herbartschen Psychologie so auch hier alle Spontaneität; die älteren Vorstellungsmassen sind die handelnden Subjekte eben nur im bildlichen Sinn: nichts handelt, es geschieht nur etwas, alles spielt sich mechaniſch ab; kein Thun, nur ein Prozeß — das zeigt sich ganz besonders an dem Begriff der Aufmerksamkeit, der aus einer Thätigkeit und Kraftanstrengung zu einer Beschaffenheit, einem Entsprechen wird. Und ebenso muß es Herbart ganz besondere Mühe machen, um eine Einzelheit hervorzuheben, die so gedachten Kategorien von der Fülle der eingewurzelten Vorurteile zu unterscheiden. Fürs zweite aber: woher die erste Apperception? Es müssen immer erst Vorstellungsmassen da sein, ehe appercipiert

werden kann. Und wenn man auf den leeren Geist der Kinder hinweisen und sagen wollte, an ihnen eben zeige sich, daß noch nicht appercipiert, sondern nur percipiert werde, so würde diese von richtiger empirischer Beobachtung ausgehende Verteidigung der Herbartschen Lehre um deswillen nichts nützen, weil dieselbe vor dem Verhältnis der ersten zu der zweiten Vorstellung mit ihrer Erklärung ratlos Halt machen muß. Eine dritte Frage, ob denn immer nur das Neue sich nach dem Alten richte und das Alte stets das Herrschende sei, braucht deshalb nicht premiert zu werden, weil die Herbartsche Schule selbst diesen Fehler erkannte und für Ausnahmsfälle auch das umgekehrte Verhältnis als möglich gelten ließ. Denn die Erfahrung lehrt, daß doch zuweilen auch das Neue dominiert und das Alte überwältigt wird; und überhaupt, indem wir Neues hinzulernen, wird das Alte fortwährend umgestaltet und modifiziert, und so verwandelt sich jener Herbartsche Kausalprozeß in ein durchgehendes Wechselverhältnis. Alles das aber weist doch nur zurück auf den Grundfehler der ganzen Herbartschen Psychologie, auf das Fehlen der Spontaneität. Und deshalb haben Lazarus und Steinthal den Herbartschen Begriff der Apperception in einer der Erfahrung mehr entsprechenden Weise umzubilden versucht und ihn überhaupt mehr selbständig gefaßt und behandelt. Namentlich ist für uns der Hinweis auf den Einfluß des Gefühls und Willens und auf den Zusammenhang mit der Sprache wichtig; und wenn sie von verschiedenen Aufgaben einer identifizierenden, subsummierenden, harmonisierenden und schöpferischen Apperception reden, so sieht man darin das Bestreben, jene mechanische Auffassung Herbarts zu überwinden und zu verlebendigen und — das Schöpferische weist darauf hin — der Spontaneität mehr Rechnung zu tragen.

Eine in vieler Beziehung neue und eigenartige Auffassung des Apperceptionsbegriffs finden wir bei Wundt, der demselben um so mehr Aufmerksamkeit zuwandte, als er ihn geradezu in den Mittelpunkt seiner psychologischen, um nicht zu sagen: seiner philosophischen Anschauung überhaupt stellte. Perception — so unterscheidet Wundt

bildlich) und doch verständlich) — ist der Eintritt einer Vorstellung in das Blickfeld, Apperception die Erhebung derselben in den Blickpunkt des Bewußtseins; doch ist dieser Blickpunkt eigentlich selbst wieder ein kleines Sehfeld, denn nur bei ganz heller Beleuchtung und ganz deutlicher Auffassung beschränkt sich der davor schwebende Inhalt auf eine einzige (punktuelle) Vorstellung; sonst kann er sich aus dieser Enge, wie wir uns von Wundt bereits haben sagen lassen, auf 8 oder 16 Vorstellungen erweitern. Jene Erhebung in den Blickpunkt ist nun aber nicht nur durch die größere Deutlichkeit des Vorstellungsinhalts erkennbar, sondern sie kündigt sich uns auch noch durch ein von der Vorstellung selbst wesentlich Verschiedenes an: sie offenbart sich uns als Willensthätigkeit, wobei freilich nicht ganz klar wird, ob nach Wundt die Apperception geradezu identisch sein soll mit dem Willen oder nur zu denken ist als Aeußerung des Willens im Gebiet der Vorstellungen; jedenfalls aber ist Apperception vorstellende Thätigkeit, wobei der Ton auf das Wort „Thätigkeit" zu legen ist. Anders ausgedrückt ist die Apperception das Erfassen einer Vorstellung durch Aufmerksamkeit und fällt so mit der Aufmerksamkeit zusammen. Damit ist natürlich die Spontaneität im Akt des Appercipierens gewahrt, sofern derselbe Sache des Willens, der primitive Willensakt selber ist; und darin liegt denn auch die Beziehung zum Selbstbewußtsein: der Willensakt ist eben das Band, welches die Vorstellungen alle zu einer Einheit zusammenbindet und zusammenhält.

Was ist aber nun nach Wundt die Bedingung, die Ursache des Appercipierens? Durch die mit jeder Perception verknüpften und ausgelösten Gefühle übt dieselbe einen Reiz auf den Willen aus; das ist der Gefühls- oder Motivwert der Vorstellung. Von den vielen gleichzeitig an uns herantretenden Perceptionen wird diejenige appercipiert, die im Augenblick aus irgend welchen Gründen den größten Motivwert besitzt. Ist dabei eine so sehr durch Intensität des Gefühlstons bevorzugt, daß ihr gegenüber die Apperception der übrigen gar nicht in Betracht kommt, so haben wir einen eindeutigen

Willensakt, die passive Apperception, die passive oder wie man fälschlich sagt, die unwillkürliche Aufmerksamkeit. Ist dagegen zwischen mehreren gleichzeitig andringenden Vorstellungen von wesentlich ähnlichem Gefühlston ein Wettstreit, so daß wir uns zu entscheiden, daß wir zu wählen haben, so ist das die aktive Apperception, die aktive oder willkürliche Aufmerksamkeit, wobei und weil man sich hier einer Willenshandlung, der Wahl ausdrücklich bewußt wird. Beim Ueberwiegen der passiven Apperception haben wir die scheinbar unwillkürliche und mechanische Assoziation der Vorstellungen, wogegen bei vorwiegend aktiver Apperception von appercептiver Vorstellungsverbindung im engeren Sinn zu reden ist. Wenn wir hinzufügen, daß Wundt auch physiologisch ein besonderes Organ für den appercептiven Prozeß annimmt und denselben in die Stirnregion des Großhirns verlegen zu sollen glaubt, so haben wir die Grundzüge dieser interessanten Theorie kennen gelernt.

Das Neue daran ist fraglos die centrale Stellung, welche dem Willen eingeräumt wird. Im Willen laufen alle Perceptionen mit ihren verschiedenen Motivwerten zusammen, und von ihm als Kraftmittelpunkt gehen die Aktionen aus, welche die bevorzugten Vorstellungen ins helle Licht des Bewußtseins stellen und aus dem Blickfeld in den Blickpunkt erheben. Dabei ist freilich gerade diese Unterscheidung von Blickfeld und Blickpunkt eine wenig scharfe, und so bleibt auch der Unterschied zwischen Perception und Apperception ein schwankender und unklarer. Was aber Wundt mit seiner Willenstheorie erreicht, das ist der Gewinn eines Einheitsbandes für alle die verschiedenen und mannigfaltigen Bewußtseinsinhalte: all' dem Vielen und Wechselnden gegenüber steht der eine Wille, und weil wir in allem Appercipieren diese Einheit (des Willens) spüren, so ist die Apperception die Grundlage des einheitlichen und einigenden Selbstbewußtseins. In dieser Beziehung wird man fraglos der Wundtschen Theorie den Vorzug vor der Herbartschen einräumen müssen; und es ist höchst bezeichnend, daß deshalb unklare Herbartianer[1]) den

[1]) K. Lange, über Apperception. 3. Aufl. 1889 und in naivster

Versuch machen zu dürfen meinten, die beiden Theorien zu vereinigen.

Allein auch Wundts Lehre scheint mir gewisser Ergänzungen und Umbildungen zu bedürfen, um den Thatsachen gerecht zu werden. Doch wenn es selbst prinzipielle Aenderungen sein sollten, die ich im Folgenden an ihr vornehme, so bleibe ich mir immer dessen bewußt, daß ich hier auf seinen Spuren wandle und nur von ihm aus zu solchen anderen Ergebnissen gekommen bin und kommen konnte. Wundt hat die Bedeutung des Gefühls im Prozeß der Apperception nicht übersehen: sowohl unter den Motiven für die Aktion des Willens als unter den Folgen der Apperception als Innervations- und Spannungsgefühl des wollenden Subjekts tritt es hervor; aber eben doch nur als Voraussetzung oder richtiger als Gelegenheitsursache einerseits, und andererseits als eine sozusagen zufällige Folge und Begleiterscheinung, somit weder dort noch hier in einer centralen Stellung, wie sie ihm doch in Wirklichkeit gebührt. Es hängt das mit dem völlig im Dunkel bleibenden Verhältnis zusammen, in dem bei Wundt Gefühl und Wille zu einander stehen; wie dies vielleicht noch deutlicher als in der Psychologie im System der Philosophie zu Tage tritt.[1]) Und eben davon müssen wir hier, wo es uns nicht um Kritik, sondern um Weiterbildung und positive Ergebnisse zu thun ist, ausgehen.

Am klarsten dürfte die centrale Stellung des Gefühls im Akt der Apperception werden, wenn wir das Wort Interesse mit dem Begriff der Aufmerksamkeit zusammenstellen und in Verbindung setzen. Was unser Interesse erregt, dafür zeigen wir Aufmerksamkeit, ja Interesse scheint oft geradezu identisch mit Aufmerksamkeit. Und

---

Weise H. Schiller, Handbuch der praktischen Pädagogik für höhere Lehranstalten 1886 (z. B. S. 89.).

[1]) Wundt, System der Philosophie und meine oben S. 13 zitierte Besprechung desselben in den Gött. Gel. Anzeigen 1890 Nr. 11, S. 458 f. Auch Lehmann a. a. O. hat dieses Verhältnis nicht aufgeklärt.

doch ist das nicht ganz genau, wie auch die Sprache zuweilen deutlich und scharf unterscheidet. Ein junger Mann, der „Interesse“ für ein Mädchen hat, wird diesem „Aufmerksamkeiten“ erweisen; aber er kann ihr diese Aufmerksamkeit auch zuwenden, ohne Interesse an ihr zu nehmen. Und doch ist selbst in diesem Fall ein Interesse das zu Grundliegende — das Interesse im niederen Sinn des Worts, das Geldinteresse vielleicht oder das Interesse des Strebers, der durch eine kluge Heirat Carriere machen will oder was sonst immer. Jedenfalls zeigt sich, daß die Aufmerksamkeit dem Interesse folgt: sie ist ein mehr Aeußerliches, das Interesse dagegen ein Innerliches und Tieferes, das von Herzen Kommende und zu Herzen Gehende. Interesse aber wird erregt und rege durch Gefühl, oder ist vielmehr selbst ein Gefühl. Wenn ich nun Aufmerksamkeit zeige und aufmerksam werde überall da und nur da, wo ein Interesse in mir erregt ist, so folgt demnach die Aufmerksamkeit dem Gefühl, und wir haben das Gefühl nicht nur als Voraussetzung oder Folge anzusehen, sondern als Interesse steckt es in der Aufmerksamkeit, und wenn diese identisch ist mit der Apperception, so steckt auch in dieser selbst ein Gefühlsmäßiges: das Gefühl ist sozusagen der tragende Hintergrund, aus dem die Vorstellung in das helle Licht des Bewußtseins tritt, aber ohne daß beides sich ohne weiteres trennen und von einander sondern ließe.

Allein noch fehlt uns, um die Frage überhaupt und speziell die nach dem Verhältnis des Bewußten und Unbewußten entscheiden zu können, ein weiteres Begriffspaar, zu dessen Betrachtung wir daher zuvor übergehen.

6) Gewohnheit und Ermüdung.

Was wir gewohnheitsmäßig thun wie Gehen, Schreiben und dgl., das thun wir mechanisch, d. h. wir richten unsere Aufmerksamkeit so wenig mehr darauf, daß diese den gewohnheitsmäßig-mechanischen Ablauf dieser Thätigkeiten geradezu stört, wir thun es ohne sie, ohne uns unseres Thuns im ganzen oder doch in seinen einzelnen Akten irgendwie bewußt zu werden. So hängt die Bewußtseinsfrage

mit dem Begriff der Gewohnheit aufs engste zusammen: beides sind zunächst Gegensätze.

Macht und Einfluß der Gewohnheit auf den Menschen und auf sein ganzes Geistesleben ist bekannt, und seitdem Schiller im Wallenstein poetisch darauf hingewiesen hat, von Philosophen und Physiologen vielfach erörtert worden.[1]) Weniger häufig aber denkt man daran, daß ihre Wirkung eine doppelte, scheinbar sich selbst widersprechende und entgegengesetzte ist. Das öftere Wiederholen eines und desselben Thuns wirkt einerseits ermüdend und abstumpfend, andererseits übend und fördernd. Man könnte jenes die passive, dieses die aktive Wirkung der Gewohnheit nennen.[2]) Bleiben wir zunächst bei der ersteren, so scheint physiologisch festzustehen, daß wir es hier mit den Wirkungen von sich entwickelnden Giftstoffen in den Muskeln zu thun haben, durch welche Schmerz und Lähmung hervorgerufen wird. Aber es ist auch ein Psychologisches dabei, die öftere Wiederholung stumpft auch geistig ab —: wen oder was? Man könnte sagen: das Interesse, man sagt zunächst wohl richtiger allgemein: das Gefühl der Lust oder Unlust, das ursprünglich mit dem Thun verknüpft war. Jeder Genuß verliert bei häufiger Wiederholung schließlich seinen Reiz, und ebenso wird dadurch jedenfalls gewissen, nicht allzu starken Schmerzen ihr Stachel genommen. Nur das Neue interessiert uns, erzwingt sich und reizt unsere Aufmerk-

---

[1]) J. E. Erdmann, Ernste Spiele, 4. Aufl. 1890. Nr. XI.
Dubois-Reymond, Ueber die Uebung, Reden, 2te Folge 1887. S. 404—447.
A. Mosso, Die Ermüdung. Uebers. von Glinzer. 1892.
Horwicz, Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage, 1. Teil, S. 357 ff.

[2]) Höffding, Psychologie S. 355: „Nur sofern das Gefühl als rein passiver Zustand betrachtet wird, kann es durch Wiederholung und Gewohnheit abgestumpft werden; aktive Bewegungen und Geschicklichkeiten dagegen werden durch Wiederholung vervollkommt; hier wird die Gewohnheit zur Uebung."

samkeit; das ewig Wiederkehrende verliert nach und nach alles Interesse, allen Reiz, es wird gleichgültig und langweilig. Es erstreckt sich übrigens diese Ermüdungserscheinung auch auf die Sinneswahrnehmungen: die Wirkung der Kontrastfarben hängt mit einer Ermüdung der Retina für bestimmte Farbeneindrücke zusammen. Am deutlichsten aber sieht man diesen Prozeß beim Einschlafen: das Interesse an dem, was um uns her vorgeht, hört auf, die Aufmerksamkeit für das, was geschieht oder was wir selber thun, läßt sich nicht mehr konzentrieren und fixieren, wir apperzipieren nicht mehr, verstehen z. B. das Gelesene nicht mehr, und allmählich hört das Bewußtsein ganz auf oder wird doch auf ein Minimum herabgesetzt.

Allein die Ermüdung und Abstumpfung ist nur die eine Seite. Wo von Gewohnheit und Angewöhnung gesprochen wird, denken wir ebenso oft oder noch häufiger an die andere Wirkung der Einübung oder Anpassung an die immer wiederkehrenden Reize von außen. Solche Anpassung zeigt uns in primitivster Form die Abhärtung der Haut gegen Hitze bei Köchinnen und Heizern, gegen Kälte bei Wäscherinnen und Fuhrleuten. Auch die allmähliche Steigerung der Dosen Gift, welche Arsenikesser oder Morphiumsüchtige ihrem Körper zuführen können, ist Folge solcher Anpassung: was aufs erstemal unfehlbar töten müßte, wird allmählich anstandslos und scheinbar ohne Schaden zuzufügen eingenommen. Worauf diese Anpassung physiologisch beruht, scheint sich kaum mit Sicherheit angeben zu lassen: man denkt an eine Umlagerung der Atome oder Moleküle der Nervensubstanz oder an eine, sei es nun qualitative oder quantitative Veränderung in den Ernährungsverhältnissen derselben.

Aus dieser Anpassung folgt nun aber gerade das, was wir aktive Gewohnheit oder Uebung nennen. Anpassung ist eine Reaktion, welche allmählich die Abstumpfung des Gefühls bei gewissen häufig wiederkehrenden Reizen herbeiführt; zugleich aber sind, sagen wir jedenfalls vorläufig: alle starken Gefühle von Bewegungen begleitet, einerseits als unmittelbarer Ausdruck des Gefühls selbst, das sich in diesen Bewegungen Luft machen muß, andererseits als das passendste

und geeignetste Mittel, um dem Gefühl der Lust fernere Befriedigung, dem der Unlust Abhilfe zu schaffen. Diese Bewegungen verlaufen anfangs meist resultatlos, bis endlich die richtige, zum Ziele führende gefunden ist; diese wird dann festgehalten und weil sie mit dem besonderen Gefühlswert der Befriedigung ausgezeichnet ist, künftighin jedesmal bevorzugt; und je häufiger das geschieht und geschehen ist, desto sicherer wird sie wiederholt: auf diese Weise wird sie eingeübt und erlernt.

Setzen wir nun diesen Vorgang in Beziehung zur Bewußtseinsfrage, so ergiebt sich ein merkwürdiges Ineinanderspielen. Jede Empfindung von genügender Stärke tritt mit einem gewissen Gefühlston auf, der unter normalen Verhältnissen um so intensiver sein wird, je stärker der Reiz ist, bis er sich schließlich zum Schmerz steigert. Durch diesen Gefühlston erzwingt sich die Empfindung die Aufmerksamkeit, mit diesem Ton tritt sie in das Bewußtsein ein, er ist geradezu das, was an der Erscheinung zunächst bewußt wird. Zugleich sucht er sich in Bewegung umzusetzen: wird die richtige gefunden, so wird auch diese wieder mit dem Gefühlswert des Gelingens ausgezeichnet und darum künftig jedesmal wieder hervorgeholt, wiederholt, so oft jener Reiz auftritt. Aber je häufiger sich der Vorgang abspielt, desto mehr stumpft sich durch Anpassung an den Reiz das Gefühl ab, und andererseits erfolgt die dazu gehörige Bewegung immer leichter und sicherer, und verliert infolge davon nun auch ihrerseits Gefühlswert und Gefühlsbetonung; damit aber hört sie auf, zum Bewußtsein zu dringen, sie wird unbewußt vollzogen; und so wird, was ursprünglich mit Bewußtsein ausgeführt wurde, mechanisch, wird geradezu Reflexbewegung. Ob die Reflexbewegungen überhaupt auf diesem Wege entstehen und entstanden sind, bleibe hier einstweilen noch dahingestellt; ich brauche das Wort zunächst im populären Sinn, wie man sich die Sache etwa am Unterschreiben seines Namens vorstellig machen mag; aber immerhin wollen wir uns die Thatsache vorläufig merken, daß aus bewußten Handlungen allmählich unbewußte reflexartige Bewegungen entstehen.

Mit dem Gesagten haben wir den Schlüssel zu der Beantwortung zweier schwieriger Fragen gewonnen: der Frage nach dem Verhältnis des Bewußten zum Unbewußten und der nach dem Vorhandensein der sogenannten angeborenen Vorstellungen.

Durch die Beziehung des Bewußtseins zum Gefühl und zu den damit zusammenhängenden Vorgängen der Abstumpfung und Einübung verschwindet die kindliche Vorstellung Herbarts, als ob die Seele gewissermaßen ein Hohlraum wäre, der in zwei Abteilungen zerfiele — eine obere Hälfte, erleuchtet und erfüllt mit sichtbaren, d. h. bewußten Vorstellungen und Bildern; die andere unten in Dunkel gehüllt und angefüllt mit dunkeln, in dieser Nacht unsichtbar bleibenden Bildern, den thatsächlich vorhandenen, aber unbewußten Vorstellungen. Dem gegenüber werden wir es uns vielmehr so zu denken haben: durch ihren Gefühlston hat die Empfindung den Anspruch bewußt zu werden und zugleich durch denselben Gefühlston die Tendenz Bewegungen auszulösen; jede wirklich ausgelöste Bewegung verändert, und um so mehr, je häufiger sie sich wiederholt, die Nerventeile, von denen sie ausgelöst wird, zu Ungunsten jenes Gefühlstons, den die Wiederholung abschwächt, aber zu ihren eigenen Gunsten, indem sie eine Disposition des leichteren Ablaufens hinterläßt. Daraus folgt: keine Empfindung oder Vorstellung ist von Haus aus ganz unbewußt, sofern sie eben vermöge ihres Gefühlstons sich bemerkbar zu machen sucht; aber sie bleibt an der Grenze des geistigen Blickfelds, wenn sie mit einem absolut oder relativ schwachen Gefühlston herankommt, bleibt fast völlig unbemerkt. Und auch das Bewußte wird allmählich wieder zu einem solchen Unbewußten dadurch, daß es jenen Gefühlston verliert, durch den es sich den Eintritt in das Bewußtsein erzwungen hatte; dagegen tritt an Stelle desselben die größere Leichtigkeit der Wiederholung und Reproduktion. So giebt es keine völlig unbewußten Vorstellungen, sondern was wir so nennen, sind ganz schwache, dunkle Vorstellungen, die petites perceptions Leibnizens, die aber in Wahrheit keine Vorstellungen, sondern Gefühle sind; und andererseits liegen hier Bewegungsdispositionen zu

Grunde, die sich bei jeder Gelegenheit geltend machen, also keine fertigen und aufgespeicherten, für kürzere oder längere Zeit unsichtbaren Bilder, sondern nur Dispositionen zu spontaner Wirksamkeit, zu leichterer Wiederholung des früher Gethanen. Solche Dispositionen zu Bewegungen können nun freilich — als Bewegungsmechanismus — auch angeboren sein: die Anpassung, die sich im individuellen Leben vollzieht, kann sich namentlich bei einförmiger Lebensweise und bei elementaren Bewegungen vererben, und darauf beruht der Schein angeborener Vorstellungen: solche giebt es nicht, weder für den einzelnen noch für die Gattung, das Unpsychologische dieses Gedankens hat Locke für alle Zeiten siegreich erwiesen. Wohl aber kann die Gattung erworbene Dispositionen — sei es als Molekularumlagerung im Nervensystem oder sonstwie physiologisch bedingt — vererben, die im Individuum erstmals auf dem Wege der Erfahrung in Funktion treten, dann aber alsbald und hinfort wie gewohnte ohne sonderlichen Gefühlston weiter funktionieren. Wo wir vom Instinkt zu reden haben, kommen wir auf diese vererbten Dispositionen noch einmal zurück.

Der Einfluß der Uebung auf das Bewußtsein zeigt sich aber auch noch an einem anderen ganz besonders wichtigen Punkt. Was das Gefühl im Wiederholungsfalle durch Abstumpfung verliert, das kann (ich sage nicht: muß) die denkende Betrachtung gewinnen. Wir wissen aus vielfacher Erfahrung, wie das Gefühl das Denken, die ruhige, objektive Betrachtung des Denkens erheblich beeinträchtigt und trübt. Wobei wir gefühlsmäßig lebhaft beteiligt sind, das betrachten wir nicht objektiv, nicht sachlich und gegenständlich, das Interesse fälscht Wahrnehmen und Denken. So können wir geradezu sagen: je objektiver und theoretischer eine Wahrnehmung oder Vorstellung, desto gleichgültiger und gefühlsfreier; und umgekehrt: je gefühlsmäßiger, desto weniger theoretisch und sachlich. Wenn eine Empfindung, namentlich eine starke, zum ersten Mal an uns herantritt, so wirkt sie zuerst und zunächst durch und auf das Gefühl, geradezu als Gefühl: wir urteilen auf den ersten Eindruck hin, daß uns ein

Mensch „Sympathie“ oder „Antipathie“ eingeflößt habe und vermögen doch nicht zu sagen, worauf dies beruht, können den Grund davon sowenig angeben, daß wir uns noch nicht einmal ein klares Bild von seiner Persönlichkeit gemacht haben. So ist Gefallen oder Mißfallen, Lust oder Unlust, Angenehm oder Unangenehm der erste Eindruck, die erste Wirkung eines Eindrucks. Und dies ganz natürlich: durch dieses Gefühl zieht der Gegenstand unsere Aufmerksamkeit auf sich, darin besteht das Interesse, das wir an ihm nehmen, dadurch wird er apperzipiert, in dieser gefühlsmäßigen Form gelangt er allererst in unser Bewußtsein. Bei jeder Wiederkehr stumpft sich aber das Gefühlsmäßige ab und es bleibt immer mehr nur das Gegenständliche davon erhalten: dieses übrig Bleibende wird uns nicht bewußter, aber es wird gewußter; es wird uns nicht interessanter, aber es wird bekannter; wir merken nicht mehr darauf, aber wir bemerken es noch, wir nehmen kein Interesse mehr daran, wir behalten nur noch ein Wort dafür in dem gefühlsarmen und mechanisch thätigen Gedächtnis. Nach Maßgabe der Häufigkeit ihrer Wiederkehr verliert die Empfindung ihre Gefühlsempfindlichkeit und wird nun erst befähigt, als Wahrgenommenes Gegenstand einer objektiven Erkenntnis zu werden. Daher sind denn auch diejenigen Sinnesorgane, welche besonders häufig von Reizen getroffen werden, das Auge und das Ohr, die objektivsten Sinne; diejenigen, bei denen das Gereiztwerden verhältnismäßig seltener der Fall ist, Nase und Zunge, sind und bleiben gefühlsmäßig; und einen von ihnen, der den Gefühlston am schwersten ablegt, den Tastsinn nennt man daher in populärer Redeweise oft geradezu „Gefühl“. Und doch verlieren wir auch hier für das, was uns beständig reizt, wie Luft und Kleider das Gefühl, wir achten nicht mehr auf solche Reize, ihre Einwirkung kommt uns nicht mehr zum Bewußtsein.

Daraus ließe sich vielleicht der Schluß ziehen, daß die Komponenten der jeder Zeit zusammengesetzten Wahrnehmung und letztlich somit diese selbst nichts anderes als Gefühle und daß das Ursprüngliche der Empfindung Gefühl sei, Wahrnehmung und Vorstellung

aber gewissermaßen nur erkaltete und abgestumpfte Gefühlskomplexe. Allein eine solche Behauptung käme unter allen Umständen hier, wo es sich lediglich um die Bewußtseinsfrage handelt, noch zu früh. Wir können nur sagen, daß für das Bewußtsein Gefühl und Vorstellung sehr nahe beisammen liegen und daß dabei dem Gefühl unbedingt die Priorität zugeschrieben werden muß. Auch eine Beziehung zum Wollen ergiebt sich — in den an das Gefühl sich anschließenden Bewegungen; allein ehe wir den Begriff des Triebs näher erörtert haben, läßt sich hier nur die Thatsache konstatieren, daß der Wille und ein Wollen, zumal wenn dabei von Wahl die Rede sein soll, sich uns in dem, was wir Bewußtsein nennen, erfahrungsmäßig in keiner Weise ankündigt, wie dies Wundt annimmt oder doch annehmen müßte.

Was aber für das Seelenleben von Wichtigkeit ist, ist das, daß der erwachsene und gebildete Mensch ein immer mehr mit gewußtem Inhalt erfülltes Bewußtsein haben muß, während das Kind und der Naturmensch vor allem Gefühlen zugänglich sein wird. Dort das nil admirari, das bei Greisen so weit gehen kann, daß sie selbst die sie treffenden Schicksalsschläge ohne wesentliche Gefühlsemotion hinnehmen: Alles schon dagewesen! hier ein sich über alles wundern, jähe Uebergänge von Freude und Lust in Schmerz und Unbehagen, eine gefühlsmäßige Empfänglichkeit für alles Neue. Und zwar wirkt hier fast alles als ein Neues, noch Unbekanntes direkt und ausschließlich auf das Gefühl; beim Vielerfahrenen dagegen wird jeder Reiz als alter Bekannter kühl und gleichgültig hingenommen, weil ihm alsbald die gewohnten Dispositionen entgegenkommen und antworten. Zugleich liegt hierin eine Anerkennung dessen, was an Herbarts Apperzeptionstheorie richtig ist: das Alte bestimmt das Neue nach sich; wo viel Inhalt von früher her da ist, ein reicher und mannigfaltiger Bewußtseinsinhalt, da wird das Neue einfach ohne viel Aufregung als ein irgendwie schon Bekanntes und Gekanntes diesem Inhalt hinzugefügt und einverleibt; wo wenig Altes vorhanden, der Geist noch leer ist, da herrscht das Neue auf Augenblicke mit aller Gewalt und löst starke Gefühle aus, um bald darauf

— denn es fehlt die Resonanz und der Halt dafür — einem anderen Neuen Platz zu machen.

Wir haben das Bewußtsein auf gewisse Elementarvorgänge zurückzuführen gesucht und gesehen: das, was einer Vorstellung den Eintritt in das Bewußtsein erzwingt und was das Bewußtsein zunächst konstituiert, was als bewußt empfunden wird, ist ein Gefühl, das Gefühlsmäßige an der Empfindung oder die Empfindung als Gefühl. Das würde uns alsbald zu der Frage nach der Natur und dem Wesen des Gefühls weiterführen können. Allein wir sind mit der Bewußtseinslehre noch nicht zu Ende; fehlt uns doch noch das Wichtigste daran, sozusagen Kern und Stern der ganzen Bewußtseinsfrage, das wovon man auch wohl versucht sein könnte auszugehen: die Lehre vom Selbstbewußtsein, vom Ich.

7) Das Selbstbewußtsein.

Wie haben schon gehört, daß Kant in der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe von einer transcendentalen Apperzeption redet, wonach das „Ich denke" alle meine Vorstellungen begleitet oder doch muß begleiten können. Nur in einem identischen Subjekt können mannigfaltige Vorstellungen wirklich zu einer Einheit, einem Ganzen verknüpft werden; jenes, die Identität des Bewußtseins, ist also die Voraussetzung und Bedingung aller Erkenntnis, und die Kategorien sind nichts anderes als die verschiedenen Formen und Funktionsweisen, durch welche und nach welchen das Mannigfaltige des Bewußtseinsinhalts zu einer Einheit zusammengefaßt und verknüpft wird. Kant hat also als tragenden Hintergrund alles Vorstellens und Denkens eine aprioriſche — Vorstellung, wie er selbst sagt; aber in seinem eigenen Sinn wohl besser: — Denkfunktion angenommen, die allem Denken erst seine Einheit und damit zugleich auch die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit giebt, welche — darin ist Kant mit Plato eins — das Denken erst zu einem wirklichen Denken, zum Erkennen und Wissen macht.

Ganz anders Herbart und die Seinen. Für Herbart ist die

Ichvorstellung, das Ich einer jener widerspruchsvollen Begriffe, die durch Bearbeitung wegzuschaffen eben die Aufgabe der Metaphysik sein soll. Das Ich soll nämlich nach Fichtes Bestimmung die Identität von Subjekt und Objekt, von Vorstellendem und Vorgestelltem sein. Das würde aber einen Regressus in infinitum ergeben: das Ich stellt sich selber vor; wer ist dieses „sich selber?" Das sich Vorstellende, also stellt das Ich das sich selber Vorstellende vor; das führt aufs Neue zu der Frage nach dem „sich selber", und darauf erfolgt in infinitum immer wieder dieselbe Antwort. Ein solcher regressus aber ist für Herbart stets Zeichen eines vorhandenen Widerspruchs. Und deshalb muß dieser beseitigt, das Vorstellende und das Vorgestellte, das wissende und das gewußte Ich müssen zweierlei, es müssen zwei von einander verschiedene Dinge sein, von denen das erste — wir kennen das schon — aktiv gedacht das zweite passive apperzipiert. Somit ist das Ich nichts Einheitliches und Einmaliges, sondern es wechselt beständig den Ort, ist jetzt (als apperzipierendes) in dieser, bald darauf in einer anderen Vorstellungsgruppe; denn es ist nichts als die Durchkreuzungsstelle unzähliger Vorstellungsreihen, ist jedesmal da, wo eine ältere Vorstellungsmasse eine neue Vorstellung apperzipiert. Weil wir nun von jeder einzelnen dieser Massen und ihren Inhalten abstrahieren können, bilden wir uns ein, man könne überhaupt von allem Inhalt abstrahieren, und so entsteht der Schein, als sei das Ich etwas rein für sich, ein über jenen einzelnen Apperzeptionsakten Schwebendes, während es in Wahrheit nicht die Quelle und Voraussetzung dieser Akte, sondern Resultat, ein letztes Abstraktionsergebnis aus der vielfach geübten Verbindung von Vorstellungen ist.

An dieser Erklärung Herbarts ist fraglos gegenüber derjenigen von Kant, der übrigens auch ein empirisches Bewußtsein seiner selbst kennt und dieses ausdrücklich auch als „jederzeit wandelbar", nicht als ein „stehendes oder bleibendes Selbst im Flusse innerer Erscheinungen" bezeichnet, das Sympathische und Wertvolle das, daß das Selbstbewußtsein oder wie er es nennt, die Ichvorstellung nicht als

eine aller Erfahrung vorangehende transcendentale Voraussetzung und Quelle, sondern als Resultat und Ergebnis gedacht wird. Dagegen hat er sich nach zwei Seiten hin die Sache doch zu einfach vorgestellt. Einmal sind es nicht bloß Vorstellungen und nicht in erster Linie Vorstellungen, die das Selbstbewußtsein ausmachen und konstituieren, sondern auch hier sind, wie wir sehen werden, Gefühle der Ausgangspunkt. Und fürs zweite kann jener Mechanismus, durch den Herbart alles erklären will und durch den alles entstehen soll, eines nicht erklären, was hier fraglos im Mittelpunkt steht und recht eigentlich das Wesen der Sache ausmacht, die Spontaneität und Aktivität, die sich uns im Selbstbewußtsein ankündigt und die eben deshalb erklärt oder doch anerkannt sein will.

Und darum hat man vom Thatbestand auszugehen. Zunächst erscheint uns unser Seelenleben nur als ein ewiger Wechsel von Vorstellungen, Gedanken, Gefühlen, Stimmungen, Trieben, Begierden ꝛc., ein beständiges Kommen und Gehen ohne alle Festigkeit und Einheit, ein Fließen und Werden, kein Stillstehen und Sein. Aber bald tritt mir bei aufmerksamem Zusehen in all' dieser bunten Mannigfaltigkeit, in diesem Hin- und Herwogen doch etwas wie ein Einheitsband entgegen: alles, was da kommt und geht, sind *meine* Vorstellungen, *meine* Gefühle, *meine* Willensakte; *ich* bin es, der vorstellt, fühlt, will, der affiziert wird oder thätig ist. Der Inhalt ist bei dieser Betrachtung gleichgültig; jeder beliebige Inhalt ist der *meinige*; und eben diese Form, daß alles *mein* Bewußtseinsinhalt ist, bleibt unter den ewig wechselnden Gestalten, Zuständen, Vorgängen immer dieselbe. Unter diesen Inhalten sind nun aber auch immer schon solche, die bereits früher einmal in ähnlicher Weise dagewesen sind und als ähnliche oder gar als dieselben von uns wiedererkannt und angesprochen werden. Dagewesen — wo? in mir; wiedererkannt — von wem? von mir; als was? als die früher von mir schon gehabten. Das ist unsere Beziehung zur Zeit oder genauer zu der Vergangenheit, speziell zu unserer eigenen Vergangenheit. Auf ihr beruht die Erinnerung, welche eine Vorstellung als eine schon dage-

wesene wiedererkennt, das Gefühl der Verantwortlichkeit und die Reue. Ebenso ist aber auch eine Beziehung zu der Zukunft damit ermöglicht: ich kann mich entwickeln, kann etwas werden, was ich jetzt noch nicht bin, kann ein anderer werden, und dieser andere bin doch wieder ich selbst. Hieher gehört auch noch einmal die schon besprochene Enge des Bewußtseins, wornach im Blickpunkt desselben immer nur einige wenige Inhalte, bei ganz gespannter Aufmerksamkeit vielleicht zeitweise nur ein einziger, gleichzeitig vorhanden sein können. Diese monarchische Einrichtung des Bewußtseins, wie man [1]) es neuerdings nicht übel genannt hat, ist eine Thatsache, die ebenfalls auf eine gewisse Einheitlichkeit hinweist: soviel als ich in jedem Augenblick zu übersehen, zu beherrschen und geistig zu umspannen vermag, ist wirklich mein und konstituiert in diesem Moment mich und mein Ich; jene einheitliche Form ist kein fertiges Gefäß von unendlichem oder beliebig großem Umfang für eine unendliche Mannigfaltigkeit des Inhalts, sondern ist der Akt des einheitlichen Zusammenfassens, der sich als diskursiver nicht gleichzeitig an beliebig vielen vollziehen läßt.

Stehen nun aber den Thatsachen, die auf eine Einheit und Kontinuität hinweisen, nicht auch andere gegenüber, welche Einheit und Kontinuität in Frage stellen? Zunächst könnte man daran erinnern, daß Kinder erst von einem gewissen vorgeschrittenen Alter an von sich in der ersten Person zu reden beginnen. Allein wenn man genauer zusieht, hat das Kind doch längst, ehe es „ich" sagt, ein Bewußtsein von sich selbst in der Form, daß es alles auf sich bezieht, ein großer Egoist und Ichmensch ist. Ihm fehlt somit längst schon nicht das Bewußtsein, das Gefühl und die Vorstellung seines Ich, sondern nur — das Wort dafür. Und das ist ganz natürlich: mit ihm reden alle andern in der zweiten oder, wie es in der Kinderstube üblich ist, in der dritten Person, mit dem Namen, und so knüpft auch das Kind seine Ichvorstellung, sein Ichbewußtsein zunächst an

[1]) Karl Groos, Einleitung in die Aesthetik 1892.

diesen seinen gelernten Namen an und redet in Verbindung mit demselben wie die, von denen es sprechen lernt, von sich in der dritten Person. Das beweist also an und für sich gar nichts.

Schwerer wiegt der folgende Einwand gegen die Kontinuität und Einheitlichkeit, gegen die sich erhaltende Identität unseres geistigen Seins: nach Jahren sind wir doch nicht mehr dieselben, die wir waren. Angesichts der vergilbten Blätter unserer längst erstorbenen und nur gelegentlich wieder auftauchenden Jugenderinnerungen fragen wir uns oft erstaunt: warst du das wirklich? wir erkennen uns in dem, was wir damals gethan, gesprochen, gefühlt, empfunden haben, selbst nicht wieder. Und vollends wo uns von jenen plötzlichen Umwandlungen erzählt wird, deren eklatantestes Beispiel immer die Bekehrung des christenverfolgenden Saulus in den christuseifrigen Paulus bleibt, wie steht es da mit jener Kontinuität des Bewußtseins? ist nicht hier ein wirkliches Abbrechen, ein Durchbrechen der zusammenhängenden Reihe thatsächlich gegeben? Und doch verschwindet auch hier und gerade hier bei genauerem Zusehen jener Einwand durchaus. Freilich kommen wir uns — und ein je reicheres Innenleben wir führen, um so mehr — heute so viel anders vor als früher, weil sich so vieles, was den Uebergang, das Anderswerden vermittelt und die Aenderung herbeigeführt hat, aus unserem Gedächtnis verloren hat und wir sozusagen nur noch die Gipfel der Kette aus dem Nebelmeer unserer Vergangenheit hervorragen sehen; die Kette selbst, die Zwischen- und Mittelglieder, die den Zusammenhang herstellen würden, bleiben unsichtbar. Jene einsam ragenden isolierten Ereignisse aber haben dann freilich scheinbar keinen Zusammenhang mehr weder unter sich noch mit uns, so wie wir jetzt sind, und so ist das eigene Lebensbild voll von Sprüngen und Lücken, voll übergangsloser und leerer Stellen, und darum uns selbst jetzt vieles aus unserem eigenen Leben unbegreiflich und fast unglaublich. In Wahrheit aber war es doch eine lückenlose Entwicklungskette, die alles einzelne unter sich verband, und der Eindruck des Unverbundenen und Unvermittelten ist bloßer Schein. Und natürlich wundern wir uns über das, was

wir früher thaten, weil wir es nach unserem jetzigen Sein und Stand beurteilen und daran messen, und vergessen haben, wie wir gewesen sind, als wir es thaten, und welches die inneren und äußeren Verhältnisse waren, in denen wir uns befanden, die Motive, aus denen heraus wir so handelten und handeln mußten. Wenn wir näher zusehen und uns auf Einzelnes besinnen, so erkennen wir häufig noch die Beziehung und Bedeutung des Erlebten innerhalb unserer damaligen Entwickelung und für dieselbe.

Und so sind auch jene plötzlichen Bekehrungen nicht so plötzlich und unvermittelt, wie sie auf den ersten Anblick aussehen. Gerade die Bekehrung des Apostels Paulus mag uns das zeigen, von der Holsten[1]) dargethan hat, wie es sich doch auch hier um kein Abbrechen und kein völlig Neues, sondern in der That nur um ein Werden und sich Entwickeln handelte: in dem Geistesleben des Paulus lassen sich die Anknüpfungspunkte des Neuen an das Alte aufzeigen; und daß der bekehrte und Christ gewordene Paulus in seinem ganzen Denken und Handeln und in der Art und Weise desselben noch durchaus die Züge des alten pharisäischen Eiferers zeigt, wodurch die Einheit der geistigen Individualität und die Kontinuität seiner Entwicklung erhalten bleibt, ist leicht ersichtlich; neu ist nur Richtung und Inhalt dieses Denkens, Fühlens und Handelns geworden, aber geblieben ist derselbe leidenschaftliche Mensch und Dialektiker, der auf der neuen Bahn weiter wandelt.

Doch nicht nur die Kontinuität im Laufe der Zeit, auch die Einheit im selben Augenblick scheint durch gewisse Thatsachen gefährdet und in Frage gestellt: es ist die Möglichkeit eines inneren Konflikts und Zwiespalts, wovon uns namentlich Dramatiker eine so anschauliche Vorstellung zu geben vermögen: zwei Seelen wohnen ach! in meiner Brust! Erkläret mir, Graf Örindur, diesen Zwiespalt der Natur! Aber auch Kant kennt ihn, wenn er den Gegen-

[1]) Karl Holsten, zum Evangelium des Paulus und des Petrus. 1868. S. 65—114.

satz zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, zwischen Pflicht und Neigung so energisch betont und spannt, und biblisch-theologisch ist er uns als Kampf zwischen Fleisch und Geist ohnedies von frühe an bekannt und geläufig. Dieser Gegensatz, den in irgend einer Form jeder von uns erlebt und der sich im Gewissen und als Gewissen oft genug unangenehm bemerkbar macht, soll nun ein Beweis für die Zweiheit unseres Wesens und gegen die Einheit unseres Selbst sein. Allein das wäre doch von vorneherein eine ganz unberechtigte Ueberspannung eines thatsächlichen Verhältnisses. Gerade bei jenen Vorkommnissen innerer Zwiespältigkeit wissen wir von den beiden streitenden Parteien in uns ganz genau — und darin liegt eben das Peinliche des Zustands —, daß es auf beiden Seiten *unsere* Gedanken, Gefühle, Begierden sind, die sich unter einander bekämpfen, verklagen, überwältigen und besiegen; es sind nicht zwei verschiedene Subjekte, von denen sich das eine freut und das andere trauert, sich das eine besiegt fühlt und das andere triumphiert, sondern dasselbe Subjekt ist Sieger und Besiegter zugleich, es ist ein und dasselbe Ich, das jetzt den Becher der Lust mit gierigen Zügen schlürft und gleich darauf von den Furien der Reue gepeitscht bitteren Schmerz empfindet: ein Nacheinander, ein Oscillieren vielleicht, aber alles in demselben Subjekt und von ihm als ein in ihm Vorgehendes und ihm Zugehöriges empfunden.

Aber erleben wir nicht doch täglich etwas, was gegen die Kontinuität und Einheit unseres Bewußtseins Zeugnis ablegt — den Schlaf? Darauf ist zunächst zu sagen, daß es sich beim Schlaf nicht eigentlich um eine Unterbrechung, sondern nur um eine Herabsetzung des Bewußtseins handelt; es bleibt etwas vom Blickfeld übrig, und es verschwindet nur die Fähigkeit des Fixierens in einen Blickpunkt. Aber auch wenn das Bewußtsein völlig aufhörte, wie es im Tiefschlaf schwerlich, wohl aber in Ohnmachtszuständen der Fall ist, sind wir denn blind, weil wir die Augen schließen können und wenn wir sie wirklich schließen? und hören wir deswegen auf ein Ich zu sein, weil wir eine Zeitlang sei es nun das Bewußtsein ganz ver-

lieren oder eine starke Herabsetzung desselben erleben? Auch der Traum bestätigt das. Es sind *meine* Träume, die ich träume; *ich* bin stets dabei, bin der Held des Dramas, das sich während des Schlafes in meinem Bewußtsein abspielt. Und dasselbe zeigt das Erwachen am andern Morgen: neugestärkt fühlen wir uns doch als dieselben, die wir am Abend zuvor ermattet uns zum Schlafe niedergelegt und während der Nacht vielleicht allerhand tolles Zeug geträumt haben; kein anderes Bewußtsein ist in der Zwischenzeit an die Stelle des wachen Ich getreten, wir knüpfen vielmehr genau da wieder an, wo wir am Abend zuvor aufgehört haben, wissen uns als dieselben heute wie gestern und reihen auch die dazwischen inneliegenden Träume, soweit wir uns ihrer erinnern, ein in das einheitliche Ganze unseres Bewußtseins.

Schwieriger liegt die Sache bei gewissen Geisteskranken und bei Hypnotisierten. Eine Reihe von Thatsachen machen allerdings auch hier nur oberflächlich angesehen Schwierigkeiten. Daß der Kranke etwa von sich als dem früher Gesunden in der dritten Person redet oder daß er in sich fremde Stimmen vernimmt, denen er antwortet, und was dergleichen mehr ist, das beweist doch zunächst, daß er von seinen inneren Zuständen eine Empfindung, ein Bewußtsein hat. Gerade indem er die Stimme Gottes *in sich* zu vernehmen glaubt oder den Teufel *in sich* lästern hört, giebt er zu erkennen, daß es Vorgänge *in ihm* sind; und bei den eigentlichen Hallucinationen liegt die Sache ja nicht anders. Aber freilich, diese Zustände und Vorgänge sind abnorm, und weil sie so ganz anders sind als alles in früheren gesunden Tagen Erlebte, weiß er sie nicht anders zu deuten, als daß es *fremde* Stimmen sein müssen, oder daß *er* jetzt *ein anderer* sei als der früher Gesunde, er deutet sie falsch. *Aufgehoben* ist damit *nicht die Einheit des Bewußtseins*; diese ist thatsächlich da und zeigt sich als daseiend; sondern *aufgehoben ist nur das Bewußtsein dieser Einheit*. Wir haben hier sozusagen eine Bewußtseinsillusion, eine

Illusion des inneren Sinns, eine Täuschung über unsere eigenen thatsächlich vorhandenen inneren Zustände.

Daher dann auch jene lustigen Geschichten, wie einer im Schlaf durch irgend einen Harun al Raschid anderswohin, in eine ganz andere Umgebung und Situation versetzt und als ein anderer behandelt wird: der Schusterjunge wird zum Prinzen. Man denke an das bekannte Lustspiel! Hier ist es der Kampf zwischen der thatsächlich vorhandenen Einheit des Bewußtseins — ich, heute Prinz, bin derselbe, der gestern Schusterjunge war — mit dem durch das Abnorme und Neue der Lage allmählich unsicher werdenden und schwindende Bewußtsein der Einheit; und darin eben besteht das Ergötzliche und Komische der Situation.

Dagegen bleiben schwer zu erklären und bilden allerdings eine Instanz gegen die Einheit selbst jene Fälle, in denen es sich um die Führung einer Art von Doppelleben handelt, wie wir es bei Irren, bei Hysterischen und nun auch bei gewissen Formen der Hypnose finden;[1]) und ebenso kommt umgekehrt die völlige Annihilation des Selbstbewußtseins vor. Daß wir in diesen Fällen mit falschen Deutungen und dem Verlust des Bewußtseins der Einheit bei erhaltener Einheit selbst auskommen, wage ich nicht zu sagen. Wenn das Selbstbewußtsein ein Akt der Synthese, das Zusammenfassen zur Einheit ist, so kann es nicht Wunder nehmen, daß wie alle anderen geistigen Funktionen so endlich auch diese Fähigkeit des Zusammenfassens verloren gehen kann und dann schließlich nur noch die Vielheit übrig bleibt. Dagegen ist freilich merkwürdig genug, daß dieses Zusammenfassen — sei es nur zeitlich oder für verschiedene Inhalte — gespalten in zwei oder mehr Reihen verlaufen und so sich eine Mehrheit von Centren und Ichen bilden kann; der Mensch wird hier geradezu ein geistiges Aggregat, eine Zweiheit oder Mehrheit.

[1]) Th. Kirchhoff, Lehrbuch der Psychiatrie 1892. S. 100 f. Schmidkunz, Psychologie der Suggestion 1892. S. 80. M. Dessoir, das Doppel-Ich 1890.

Was sich aus dem allem ergiebt, ist denke ich das: vor allem gilt es schärfer zu unterscheiden, als dies gewöhnlich geschieht, zwischen der Einheit des Bewußtseins und dem Bewußtsein der Einheit. Dieses letztere kann leicht verloren gehen, normal bleibt dagegen jene bestehen; und wo auch sie verloren geht, da findet doch meist noch eine Reihenbildung statt, nur daß statt eines Centrums mehrere vorhanden sind; auch hier kann der Mensch in jedem Augenblick von sich sagen: ich bin ich. Ein Zeichen völligen geistigen Untergangs ist dagegen das absolute Zerfallen des Bewußtseins in Nichts, die Vorstellung des Kranken, daß auch er nicht mehr da sei. Alles das widerspricht aber keinesfalls dem Gedanken, daß das Ich Ergebnis und Resultat sei, das sich bei gesunden Menschen immer einstellt; die andere Frage, ob über und hinter diesem empirischem Ich ein transcendentaler, ein metaphysischer Kern sich finde, ist keine psychologische Frage mehr; die eben berührten krankhaften Erscheinungen erschweren die Annahme eines solchen, schließen sie aber allerdings nicht geradezu aus. Unter keinen Umständen jedoch, daran ist festzuhalten, dürfen die Sätze als identisch betrachtet werden, daß der Mensch *ein* Ich *sei* und daß er ein Selbstbewußtsein oder die Ichvorstellung *habe*.

Um nun aber der Erklärung dieses empirischen Ich näher zu kommen, versuchen wir uns die Genesis desselben vorstellig zu machen und wenden uns zu diesem Behuf zunächst einmal an den ersten besten ungeschulten oder unentwickelten Menschen mit der Frage, wer und was und wo denn sein Ich d. h. er selbst sei? Sicherlich wird er zuerst auf sich, d. h. auf seine leibliche Erscheinung deuten; erst der Gereiftere und sich weiter Besinnende wird uns auf sein Inneres verweisen und von sich als denkendem, fühlendem, wollendem Wesen reden. Und auch in älteren und naiveren Sprachen finden wir, daß das Ich noch mit der leiblichen Erscheinung identifiziert wird, so im Mittelhochdeutschen, z. B. Nibelungenlied XX, 1230, wo Hagen sagt: *ez geraetet nimmer min lîp* = dazu kann ich nimmermehr raten. Uebrigens schreibt auch noch Wieland in etwas anderer Wendung: „als er seinem Leibe keinen Rat wußte", und

wir reden von einem „Leib"lied, das doch nur ein ganz persönliches Lieblingslied sein soll. Welche von diesen beiden Anschauungen ist nun die richtigere, die leiblich-äußerliche oder die innerlich-geistige? verhalten sie sich wirklich so zu einander, daß die eine falsch, die andere wahr sein müßte? oder sind es nicht vielleicht nur Stufen fortschreitender Erkenntnis über unser eigenes Ich? Das Letztere wird wohl das Richtigere sein.

Gehen wir dabei auf die Empfindung zurück, worin steckt denn bei ihr das Ich, wodurch wird sie *meine* Empfindung? Wodurch anders als durch das Gefühlsmäßige daran, den sogenannten Gefühlston? Dieser besteht eben darin, wie ich von dem Reiz afficiert werde, in der Lust, die derselbe in mir hervorruft, in der Unlust oder dem Schmerz, den er mir verursacht, in dem Wert, den er für mich hat. *Dasselbe also, was die Empfindung zu einer bewußten macht, ihre Apperzeption bewirkt*, das Gefühl als körperliches, *macht sie zu meiner Empfindung*.

Und weiter, keine Empfindung ohne Bewegung; aber auch diese Bewegung wird von mir wiederum nur dadurch als die meinige bemerkt und erkannt, daß sie von Gefühlen begleitet ist: das Innervations- und das Ermüdungsgefühl sagt mir, daß sie von mir ausgeht, daß ich für sie die Ursache bin; und indem ich diese Gefühle an gewisse Stellen meines Leibes projiziere, komme ich dazu, diesen Leib als *meinen* Leib anzusehen und mein Ich mit diesem meinem Leib zu identifizieren. Auch das geschieht nur allmählich: das Kind muß seinen Leib erst nach und nach als sein Eigentum kennen lernen und anerkennen, muß erst von ihm Besitz ergreifen und ihn in seine Gewalt bekommen; aber daß ihm sein Leib als der seinige, als sein Ich erscheint, das beruht doch darauf, daß das Afficiertwerden dieses Leibes ihm gefühlsmäßig zum Bewußtsein kommt, sein Afficiertwerden ist. In diesem körperlichen Selbstgefühl geht zunächst das Ich und die ganze Welt für uns auf; also nicht wie Kant meint, in der Vorstellung „ich denke", nicht wie Herbart will, als ältere apperzipierende Vorstellungsmasse, sondern durchaus

als Gefühl und in der Form des Gefühls ist es da. Die Beziehung aller meiner Empfindungen und aller meiner Bewegungen auf meine Lust oder Unlust, das Innewerden derselben in Form von Lust und Unlust ist das erste, dem alsbald die Projektion dieser Gefühle auf die Peripherie meines Leibes als des Trägers und Empfängers derselben folgt. Des weitern verlängert sich dann diese Projektion auch über meinen Körper hinaus, zunächst in der Weise, daß z. B. die Berührung eines Gegenstands mit einem Stock, den ich in der Hand halte, als eine Berührung von mir und am Ende desselben so gefühlt wird, als ob der Stock ein Stück von mir selber wäre. Weiterhin aber lösen sich Empfindungen in dem Maße, als sie ihren Gefühlston verlieren und gegenständlich werden, von uns ab und werden als Eigenschaften der Dinge außer uns angesehen, und so bekommen wir infolge des Wiederkehrens derselben Empfindungen und des mit Hilfe der Erinnerung sich vollziehenden Wiedererkennens derselben die theoretische Vorstellung von Dingen mit ihren Eigenschaften und gewinnen auf diese Weise allmählich den Unterschied des Ich vom Nicht-Ich.

Ich brauche absichtlich die Bezeichnung „Nicht-Ich", weil die erste Stufe dieser Unterscheidung über das Ich doch nicht hinwegzukommen vermag. Das Nicht-Ich des Kindes ist ein Auch-Ich; das Kind hält alles, auch das Unbelebte für ebenso fühlend und handelnd, wie es dies an sich selbst wahrnimmt; es schlägt daher den Tisch, der es stößt, es tröstet die Puppe, die es zerbricht, weil es allen diesen Dingen sein eigenes Empfinden zuschreibt, dieses also auf jene hinausprojiziert, in die Außenwelt einträgt und daher dort wiederfindet. So geht der Weg von Innen nach Außen, die Welt ist dem Kind zuerst mit dem Ich zur ununterscheidbaren Einheit verschmolzen und löst sich erst allmählich davon los, namentlich mit Hilfe des Auges, dessen Empfindungen schon durch Vererbung weniger gefühlsmäßig sind und eine angeborene Tendenz zur Objektivierung an sich haben.[1])

[1]) So glaube ich zum Teil auch den Einwendungen von M. Dessoir, über den Hautsinn (Archiv f. Anat. und Physiologie 1892) gerecht

Daher jener weitverbreitete Prozeß der Einfühlung, der uns als wichtigster ästhetischer Begriff später noch begegnen wird, und daher die durchaus gefühlsmäßige Seite der kindlichen und aller kindlich bleibenden Weltauffassung und Weltanschauung, die die Außenwelt als ein Auch-Ich belebt und mehr oder weniger ausgesprochen anthropomorphisiert und personifiziert. Ihr begegnen wir ganz anders noch als auf ästhetischem auf religiösem Gebiet, in der Mythologie kindlicher und phantasievoller Völker und überhaupt in aller religiösen Vorstellung.

Je theoretischer nun aber unser Vorstellen wird, desto gegenständlicher wird uns die Welt draußen, und allmählich wird sogar die Peripherie unseres Ich, der eigene Leib ein Stück dieser Außenwelt, und wir verlegen das Ich mehr und mehr in denselben herein, in unser Inneres. So zieht sich das Ich von der Außenwelt zurück, diese wird rein gegenständlich, ein Nicht-Ich im vollen Sinn des Worts, nicht mehr in der früheren Bedeutung eines Auch-Ich; und unser Ich wird demgemäß centraler, innerlicher; und weil es uns immer bekannter wird, wird es selbst auch immer weniger gefühlsmäßig, wird nachgerade selbst ein Gegenständliches und als solches ein Gewußtes. So entsteht neben dem Gefühl von unserem Ich die Vorstellung davon, neben dem Selbstbewußtsein als Selbstgefühl das Selbstbewußtsein als Ichvorstellung.

Daß diese Rolle des Gefühls bei der Bildung des Selbstbewußtseins auch der Sprache nicht entgangen ist, zeigt das Wort „Selbstgefühl"; und wenn dasselbe jetzt nur noch in dem emphatischen Sinn des Wertlegens auf sich selber gebraucht wird, so ist auch das kein Zufall: indem man sich fühlt, erfaßt man sich in seinem Ureigensten und eben darum mit dem ganzen Stolz des menschlichen

zu werden, der freilich „das Nachaußensetzen für das Primitive und die Beschränkung auf ein Ich für das Abgeleitete" erklärt: namentlich bin ich mit ihm einverstanden, daß es „kein Zufall ist, daß Licht- und Berührungsempfindungen sofort nach der Geburt perzipiert werden." (S. 225.)

Egoismus in seinem vollen Werte. Die ursprüngliche und tiefe Bedeutung des Gefühls für die Entwicklung des „Selbst“ tritt in diesem Sprachgebrauch deutlich zu Tage.

Indem ich aber auf jene Thatsache, auf die Form meines Bewußtseins, daß aller sein Inhalt *mein* Inhalt ist, meine Aufmerksamkeit richte, so entsteht das, was man Selbstbewußtsein im engeren Sinn nennt, jene scheinbare Zerlegung unseres Selbst in Subjekt und Objekt, und das Wissen darum, daß Subjekt und Objekt in diesem Falle eins sind, das Wissen, daß wir selbst es sind, die so fühlen und denken, empfinden und begehren. Also eine Art Verdopplung unseres Selbst, Bild und Spiegelbild, ein reflexiver Akt, aber in Wirklichkeit doch nichts als eine Abstraktion — darin hat Herbart ganz Recht, weil dabei von allem Inhalt abstrahiert und nur darauf reflektiert wird, daß jeder Bewußtseinsinhalt die Form von mir trägt, der meinige ist. Weil diese Form und der Akt des Bewußtwerdens für unser Seelenleben unerläßlich, die schlechthin allgemeine und notwendige Form alles Seeleninhalts ist, so knüpfen wir das Ich an diesen Akt des Bewußtwerdens, an diese Form des Bewußtseins. Und so ist es ganz selbstverständlich, daß nicht dieser oder jener Inhalt, sondern daß nur die Form des seelischen Erlebens, der Akt des Apperzipierens als der jedesmal dabei seiende, das Bewußtsein als Bewußtwerden mit der Vorstellung das Ich verschmilzt: so wird das Bewußtsein zum Ich und das Ich zum Selbstbewußtsein. Ein wirkliches Bewußtsein unserer selbst ohne Inhalt giebt es aber freilich nicht, sondern nur einen Begriff davon und ein Wort dafür. Das Selbstbewußtsein ist für die Psychologie eine philosophische Abstraktion. In Wahrheit ist alles Selbstbewußtsein Bewußtsein *von etwas*, aber von etwas in mir, und alles Bewußtsein ist Selbstbewußtsein, weil aller Bewußtseinsinhalt *mein* Inhalt ist; wenn ich aber darauf, auf diese einheitliche Form des Bewußtseins Acht habe, wenn sie mir an einem bestimmten Inhalt auffällt, zum Bewußtsein kommt, dann rede ich von innerem Sinn und von Selbstbewußtsein. Und so wechselt naturgemäß Selbst-

bewußtsein beständig mit Weltbewußtsein ab, je nachdem ich meinen Blick auf den Inhalt oder auf die Form fallen lasse; da aber Form und Inhalt stets beisammen sind und beisammen sein müssen, so ist kein Moment ganz ohne Weltbewußtsein und keiner ganz ohne Ichbewußtsein.

Zugleich kommt aber auch der Charakter des Werdens und der Entwicklung in diesen Erscheinungen zur Geltung: vom Leib und seiner Peripherie ins Innere, also von außen nach innen, vom Inhalt zur Form, vom Gefühl zur Vorstellung, vom Ich zum Auch-Ich, vom Auch-Ich zum Nicht-Ich, das sind lauter Entwicklungsstufen und Prozesse. Wir sind von allem Anfang an ein Ich, d. h. auf das Ich-werden angelegt; denn das Fühlen und Apperzipieren gehört zu der Einrichtung unseres seelischen Lebens und Wesens; aber erst durch die Bethätigung dieser seiner Funktionen bereichert sich das Ich mit Inhalt, mit der ganzen Fülle einer Welt des Nicht-Ich; daher aber auch die Notwendigkeit, daß das Nicht-Ich stets ein Auch-Ich ist und es auch dann noch bleibt, wenn es wirklich zum Nicht-Ich geworden ist: denn die Farbe und Livree des Ich wird es niemals los. Und daher zugleich der Wechsel von immer Wiederkehrendem in der Form des Vorstellens und Denkens und von mich immer neu Affizierendem in der Form des Gefühls; in dieser Form des Gefühls ist das Ich da lange, ehe es zur Ichvorstellung kommt; und auch da erhält sich der Unterschied des Selbstbewußtseins als eines abstrakten Gedankens von dem Selbstgefühl als dem individuellen Erleben und sich Haben.

So hat Herbart Recht: die Ichvorstellung ist kein Ursprüngliches, sondern ist Ergebnis und Resultat; aber ebenso hat Kant Recht: diese Ichvorstellung als Abstraktion ist die allerärmste und leerste. Wertvoll ist, daß ich als Ich funktioniere, und um so wertvoller, je weniger abstrakt und leer dieses mein Ich ist, je reicher und voller sein Leben dahinflutet, einen je größeren Inhalt dieser Einheitsreif zusammenzuhalten hat. Vorstellen aber können wir uns das Ich nur, indem wir von allem einzelnen Inhalt abstrahieren und es desselben sozusagen entleeren. Und darum ist es so bezeichnend, daß wir für dieses Ich kein Wort (nomen) haben, sondern nur ein — Pronomen!

Hieran lassen sich einige weitere Folgerungen anknüpfen, die zwar in diesem Zusammenhang nicht unumgänglich notwendig wären, aber doch nicht ohne Wert sein dürften, weil sie vielleicht dazu beitragen, das Gesagte in ein noch helleres Licht zu setzen. Zunächst: das Ich ist nichts neben seinem Fühlen, Vorstellen oder Wollen, sondern ist dieses Fühlen, Wollen und Vorstellen selbst als das meinige; ich fühle mich darin irgendwie affiziert und bemerke es, daß ich es bin, den es angeht und von dem es ausgeht. Dabei ist aber merkwürdig, daß Wollen und Denken um so wertvoller und schätzbarer werden, je mehr sie sich vom Ich ablösen und entfernen. Das unegoistische Wollen ist das beste — das sittliche Wollen; das nicht am Ich kleben bleibende, sondern rein gegenständliche Vorstellen oder Denken ist als das der Wahrheit am nächsten kommende das erkenntnistheoretisch vorzüglichere; und ein Aehnliches ließe sich sogar vom Fühlen selbst sagen, wo ja das ästhetische Gefühl des Schönen geradezu als ein interesseloses und uninteressiertes Wohlgefallen bezeichnet worden ist: in diesem Sinn tritt dann das Schöne als Ideal des Fühlens neben das Wahre und das Gute als die Ideale des Erkennens und des Wollens.

Auf der andern Seite aber gilt doch auch hier für diese scheinbar ganz interesselosen, subjektfreien Formen des geistigen Lebens, daß man nie und nirgends vom Ich und von der Lust am Ich und für das Ich loskommt: die Momente, wo man sich ganz vergißt, ästhetisch ganz Auge oder Ohr ist, denkend ganz in seinem Gegenstand aufgeht, sittlich begeistert sich in den freiwilligen Opfertod fürs Vaterland stürzt und somit sein Ich dahingiebt, sind das nicht doch die seligsten Momente des Daseins, in denen man erst die reinste und vollste Befriedigung für sich findet? Und zeigt das nicht, daß das Fühlen dem Ausgangspunkt und der Quelle des Seelenlebens doch am nächsten steht und bleibt und eben darum das gefühlte und fühlende Ich, das Ichgefühl nie ganz eliminiert werden kann? Wenn aber dem so ist, wird damit nicht just das gefährdet und in Frage gestellt, was Kant durch seinen Begriff der transcendentalen

Apperzeption gewinnen wollte, die Allgemeinheit und Notwendigkeit unserer Erkenntnis? wenn alles ein Auch-Ich ist und der Mensch vom Ichstandpunkt überhaupt nicht loskommen kann, wo bleibt denn dann die Objektivität und die Wahrheit?

Das Ich ist von Haus aus fühlend, ist leidend, weil es afsiziert wird; es ist aber gerade als fühlendes d. h. reagierendes immer auch bewegt und sich bewegend, und weil es diese Bewegung wiederum als die seinige und von sich ausgehende fühlt, ist es daneben aktiv und so betrachtet causa. Nun haben wir gesehen, daß die Welt des Nicht-Ich außer uns selbstverständlich und mit Notwendigkeit anthropomorphisiert wird, also eben diese Kategorien des Leidens und des Handelns auf sie angewendet werden. Wir kennen nur uns, alles ist *unser* Fühlen, Wollen, Vorstellen; und so stellt das Kind notwendig alles als ein Ich (Auch-Ich) vor. Allmählich aber ergiebt sich ihm ein Unterschied innerhalb dieses Nicht-Ich, daß nämlich ein Teil davon auf Reize ähnlich reagiert wie wir selbst, also wirklich leidet und handelt wie wir und sich damit auch als Ich zu erkennen giebt, während dies bei anderem nicht in dieser Weise der Fall ist; und so kommt der Mensch bald soweit, nur noch lebende Wesen für ein Auch-Ich zu halten. Und auch hier werden noch einmal Unterschiede gemacht: den stummen Fisch glauben wir beim Fang mit der Angel oder beim Kochen ganz anders quälen zu dürfen, weil er nicht schreien, auf unsere Grausamkeit nicht in der uns zugänglichen und bekannten Sprache reagieren, seine Gefühle nicht so äußern kann wie wir: und daher behandeln wir ihn, als ob er wirklich nicht fühlen könnte, und sind gegen ihn mitleidsloser als gegen die andern Tiere. Und daß wir schließlich weiter differenzieren und den Menschen eine ganz besondere Stellung anweisen und auch unter diesen wieder nur unsere Bildungs- und Standesgenossen ganz für unseresgleichen halten, selbst auf die Gefahr hin, allen anderen damit bitteres Unrecht zu thun, das alles ist ja bekannt genug. Aber trotz solcher Unterschiede, vom Ichstandpunkt kommen wir nirgends los, weil eben alles Aeußere, auch das uns ganz Fernstehende zunächst in uns ist („Die Welt ist

meine Vorstellung“) und das in uns Gefundene d. h. das Empfundene von uns erst hinausprojiziert werden muß auf eine Außenwelt.

Darauf gründet sich nun einerseits die Gewißheit aller Erkenntnis, und deshalb die Berufung hierauf als auf den letzten Maßstab aller Gewißheit: so wahr ich lebe und dabin! ist die stärkste Versicherung für die Wahrheit einer Aussage. Und so hat denn Descartes mit Recht aus dem „Ich denke“ als dem archimedischen Punkt das Sein einer Außenwelt und die Gewißheit alles Seins dem Zweifel gegenüber abgeleitet und festgestellt.

Noch viel wichtiger aber ist eine andere Seite dieser auch im reinsten, abstraktesten und gegenständlichsten Wissen und Denken festgehaltenen Beziehung auf das Ich. Wir geben zu und wollen es recht energisch betonen, daß selbst die sich gerne für völlig objektiv ausgebende Weltanschauung des Materialismus nicht ohne Anleihen beim Subjekt zustande kommt, sich nicht losmachen kann von Anthropomorphismen und vom Ichstandpunkt. Der Begriff der Kraft ist ja nichts anderes als die Uebertragung unserer eigenen, in allerlei Gefühlen sich uns offenbarenden und uns zum Bewußtsein kommenden Aktivität und Kausalität auf das Wirken der Dinge in der Außenwelt und auf die Art, wie wir uns dasselbe vorstellen. Und ebenso hängt von dem Reichtum des Ich der Reichtum unseres Weltwissens ab: darin liegt das Wahre der Herbartschen Anschauung, daß apperzipierende Vorstellungen dasein müssen, um die Welt außer uns aufzufassen und uns erkennend anzueignen. In all dem ist psychologisch das Recht zugleich und die Beschränkung des Kantischen a priori zu suchen, das doch auch eine psychologisch denkbare und zugängliche Seite haben muß, selbst dann wenn es erkenntnistheoretisch dekretiert wird, oder gerade und vor allem dann. Fertig angeboren ist uns keine Vorstellung; aber nach jenem bekannten Ausspruch von Leibniz sind wir uns selbst angeboren, d. h. das Ich als ein mit sich Identisches und Kontinuierliches und das Ich als aktives, als causa. Das sind die beiden Kategorien, die der eigenen inneren Erfahrung entnommen sind und eben darum aller Erfahrung zu Grunde gelegt

werden müssen: dort ein Beharrliches mitten im Wechsel, eine Einheit in der Mannigfaltigkeit seines Inhalts, und auf der andern Seite die Kausalität, die darin besteht, daß das Ich sich als Urheber seiner Bewegungen — wenn auch nicht weiß, so doch fühlt. Angeboren ist somit die ganze Art des Fühlens und Affiziertwerdens, des Reagierens und des Wollens und die Art und die Form, in der uns alles das zum Bewußtsein kommt und von uns apperzipiert wird. Weil uns aber nie etwas auf anderem Weg als durch die Sinne und durch die enge Pforte des Bewußtseins zukommen kann, so muß auch alles in die Farbe des Ich getaucht und mit dem Zeichen des Ich gestempelt sein, so muß alles, auch das rein gegenständliche Nicht-Ich nach Analogie des Ich und seiner Wirkungsart, als beharrend und als wirkend von uns vorgestellt und gedacht werden. Deshalb ist das reine Nicht-Ich für uns nur ein Grenzbegriff, ein völlig unbekanntes und unerkennbares X, soweit es nicht ein Auch-Ich ist. So ist in der That doch das Ich die Quelle alles Erkennens und die einzige Quelle der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit des Denkens. Auch dieser letzteren; denn gerade in diesem Zug, in der Nötigung alles in die Uniform des Ich zu kleiden, liegt die Erweiterung desselben über sich selbst hinaus und die Garantie des Einklangs mit dem Nicht-Ich, sofern dieses ein Auch-Ich ist.

Und hier kommt endlich auch der soziale Gesichtspunkt des „Wir" zu seinem Recht. Dieser Wirstandpunkt, zu dem sich das Ich erweitert, ist ein mehrfacher Fortschritt. Es tritt darin zunächst jene schärfere Differenzierung und Unterscheidung von Ich und Nicht-Ich in die Erscheinung, die Ausscheidung eines uns besonders nahe stehenden engeren Kreises als eines bleibenden Auch-Ich und die Verbindung meines Ich mit diesem Auch-Ich zu einem Ganzen, der Zusammenschluß zu einer Gemeinschaft von gleich fühlenden, gleich wollenden, gleich denkenden Menschen. Daher dieses „Wir" vom Ich geradezu für sich allein bald als pluralis majestaticus usurpiert wird: ich für viele, für alle; bald das Ich in die Wir zurücktretend und hinter ihnen verschwindend als pluralis modestiae: ich kein

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

selbständiger Einzelner mehr, sondern etwas nur zusammen mit diesen vielen oder allen; und ähnlich wird ja so auch in der Höflichkeitsanrede vieler Sprachen das einzelne Ich zu einer Vielheit erweitert. Besonders wichtig ist das alles für das praktische Gebiet, auf dem sich der Uebergang des Egoismus in den Altruismus hier anschließt. Aber wie wir gefunden haben, daß Selbstbewußtsein und Weltbewußtsein beständig mit einander abwechseln und nie eines ganz ohne das andere ist, so oscilliert auch im Praktischen unser Leben zwischen Egoismus und Altruismus hin und her: den einen zu Gunsten des andern ganz verdrängen zu wollen, wäre Thorheit, weil unmöglich und unmenschlich. Für unser Leben ist beides notwendig.

Was aber nun dem Ich als Letztes zu Grunde liegt, ob eine einheitliche Substanz als Seele oder Kraftcentrum oder wie man es sonst heißen mag, oder ob es nur ein Geschehnis ist, der jedesmalige Akt des Beziehens und Zusammenfassens meiner gesamten seelischen Thätigkeit zu einer einheitlichen Totalität und die Form dieses Beziehens, das ist eine metaphysische Frage, die uns hier nicht beschäftigt. Für uns existiert in der That nur empirisch der Akt und seine Form, wobei nicht nur die einheitliche Substanz und die Substanzialität überhaupt in Frage bleibt, sondern der ganze Hergang doch nur nominalistisch beschrieben, nicht weiter erklärt und abgeleitet werden kann. Unser Seelenleben ist Bewußtseinsinhalt, und Selbstbewußtsein ist nur die Form des Bewußtseins, von Haus aus Selbstgefühl; erst allmählich entsteht dann auch ein Wissen um diese oberste und höchste Synthese, eine Beschreibung derselben, eine Abstraktion: man abstrahiert von allem Inhalt, und doch giebt es in Wirklichkeit keine Synthese ohne ein zu verknüpfendes Mannigfaltiges, keine Form ohne einen Inhalt.

II. Die körperlichen Gefühle.

Die Analyse des Bewußtseins hat uns an allen Ecken und Enden auf das Gefühl hingewiesen, recht eigentlich als auf den Ausgangs- und Centralpunkt unseres ganzen Seelenlebens. Es ist daher Zeit, daß wir uns nach den Erscheinungen des Gefühlslebens selbst umsehen und fragen, was denn nun eigentlich Gefühl und das Wesentliche am Gefühl sei. Dabei gehen wir aber besser nicht von allgemeinen Wesensbestimmungen und Definitionen aus, sondern von der Erfahrung, und wenden uns demgemäß zuerst derjenigen Erscheinungsform desselben zu, die uns die Möglichkeit giebt, uns von zwei Seiten her, durch eine psychologische und eine physiologische Interpretation ihm zu nähern, — zu dem körperlichen Gefühl.[1]) Dabei bleibe ich mir übrigens des psychologischen Charakters meiner Untersuchung durchaus bewußt, um so mehr als die physiologische Seite des Gefühlslebens ja doch zum größten Teil noch ein unbekanntes Land ist.

1) Das körperliche Gefühl im allgemeinen.

Damit daß wir von „körperlichen Gefühlen" reden, nehmen wir sofort Stellung gegen die Annahme der Herbartschen Schule, wie sie u. a. auch Nahlowsky[2]) vertritt, daß von solchen überhaupt nicht gesprochen werden dürfe, sondern der Name „Gefühl" den höheren, durch Vorgänge in unserem Vorstellungskreis entstandenen,

[1]) E. Kröner, Das körperliche Gefühl. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Geistes. 1887.

[2]) Nahlowsky, Das Gefühlsleben. 2. Aufl. 1884. S. 9 ff. 18 ff.

der Seele selbst angehörigen Zuständen vorzubehalten und das Gefühl von der Empfindung und dem Ton der Empfindung durchaus zu unterscheiden und zu sondern sei. Mit Recht sieht darin Höffding[1]) ein Beispiel dafür, „wie eine spiritualistische Theorie vom Verhältnis zwischen Seele und Körper in eine speziell psychologische Frage eingreifen" und zwar störend und verwirrend eingreifen kann; denn diese ganze Unterscheidung beruht auf der metaphysischen Voraussetzung von dem Seelenreal als einem rein vorstellenden Wesen und auf einer dualistischen Vorstellung von dem Verhältnis zwischen Seele und Leib, und erweist sich überdies der Selbstwahrnehmung wie dem Sprachgebrauch gegenüber als durchaus willkürlich und gewaltsam.

Freilich müssen auch wir von der Empfindung ausgehen, „als dem ersten Funkenschlag des eben erst aufdämmernden Bewußtseins, als dem Urphänomen, als dem Ansatz zu jeder weiteren psychischen Entwicklung;"[2]) allein so „primitiv" und „einfach" ist dieselbe doch nicht, daß wir nicht an ihr, so wie sie uns Menschen zum Bewußtsein kommt, verschiedene Seiten unterscheiden könnten; und zwar sind es deren drei: Qualität, Stärke und Ton. Uns interessiert hier eben dieser letztere; denn er ist nichts anderes als die subjektive Bedeutung, welche die Empfindung für uns hat, mit der sie sich in unser Bewußtsein eindrängt und die sich zwischen den beiden entgegengesetzten Zuständen der Lust und der Unlust bewegt und uns in dieser Form, somit als Gefühl, zum Bewußtsein kommt. Beschreiben läßt sich hier nichts, jeder muß auf seine persönliche Erfahrung verwiesen werden: das ist und das erlebt man.

Dagegen erhebt sich sofort eine Frage, die schwer zu entscheiden ist: ob jede Empfindung betont, mit einem solchen Gefühlston versehen sei, oder ob es auch indifferente, unbetonte Empfindungen gebe? Zunächst wird man geneigt sein, das Letztere anzunehmen und wird

[1]) Harald Höffding, Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung, übers. von Bendixen 1887. S. 279.

[2]) Nahlowsky a. a. O. S. 19.

sich dafür namentlich auf Gesichtsempfindungen berufen, die völlig irrelevant, also unbetont und weder von Lust noch von Unlust in uns begleitet zu sein scheinen. Aber auf der andern Seite läßt sich doch fragen, ob sich hierin nicht jene Wirkung der Gewohnheit geltend mache, die wir als abstumpfende, Gefühl abtötende kennen gelernt haben. Und wenn wir bemerken, daß gerade im Gebiet des Gesichts als des am häufigsten funktionierenden Sinnes der Gefühlston am meisten zurücktritt, und daß doch auch hier die Betonung alsbald wieder sich einstellt, wenn wir hyperästhenisch sind oder auch nur eine Zeitlang z. B. Farben bestimmter Art nicht mehr gesehen haben, (womit die Freude des Städters am Grün der Natur zusammenhängt), so ließe sich daraus doch wohl schließen, daß ursprünglich jede Empfindung ihren Ton hatte und denselben nur durch häufige Wiederholung, sei es nun im individuellen Leben oder zum Teil auch wie beim Auge durch Vererbung eingebüßt oder richtiger wohl auf ein Minimum sich habe reduzieren lassen müssen. Wie denn auch Lotze[1]) sagt, daß „weder im körperlichen noch im geistigen Leben die Gefühle vereinzelte Erscheinungen sind, sondern daß in mannigfach abgestuften Graden und wechselnden Formen Gefühle ganz allgemein jeden Erregungsprozeß begleiten; wir pflegen allerdings auf sie nur aufmerksam zu sein, wo sie in besonderer Stärke oder unter auffallenden Gestalten sich geltend machen, dennoch finden wir bei näherem Zusehen jede Wahrnehmung, z. B. von Farben, selbst von einfachen, mit einem leisen Gefühl verbunden;" und was vom Auge gilt, gilt von den anderen Sinnen noch viel mehr. Ueberdies wird dieses jeden Erregungsprozeß begleitende Gefühl in seiner Intensität bedingt sein durch die sonstige Bewußtseinslage des Menschen: der Gefühlston wird häufig nicht stark genug sein, um apperzipiert zu werden und zum Bewußtsein durchzudringen; und so werden wir immerhin der Unterscheidung von Empfindungen beitreten können, bei denen dieser Ton unmerklich ist und kaum oder auch gar nicht mehr zum

[1]) Lotze, Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele 1852. S. 254.

Bewußtsein kommt, und von solchen, die stark betont und accentuiert sind und eben darum auch in dieser ihrer Betonung aufgefaßt werden. Und wenn man schließlich a parte potiore jene „Empfindungen" und diese „Gefühle" schlechtweg nennt, so haben wir auch dagegen nichts einzuwenden, wenn man sich nur bewußt bleibt, daß der Unterschied ein fließender ist; die Empfindung ist durch die Betonung und so weit sie betont ist, Gefühl, und daher giebt es körperliche Gefühle, weil es stark betonte Empfindungen giebt.

Gegen diesen engen Zusammenhang von Empfindung und Gefühl scheinen nun aber gewisse Thatsachen zu sprechen: Empfindung und Schmerzgefühl als psychische Antworten auf einen und denselben Reiz treten nicht gleichzeitig ein; die Empfindung eines Schlages z. B. geht voran, der Schmerz folgt erst 1—2 Sekunden später nach und hält länger an; und bei Narkotisierten und an Bleivergiftung Leidenden kommt es häufig vor, daß der Patient sich dessen bewußt wird, was mit ihm vorgeht, es empfindet, aber keine Schmerzen leidet, es also nicht fühlt (Analgie oder Analgesie). Darin scheint doch eine entschiedene Hindeutung auf einen prinzipiellen Unterschied zwischen Empfindung und Gefühl zu liegen, der dem eben Entwickelten widerspricht. Allein ich kann mich durchaus nur der Ansicht Lehmanns[1]) anschließen, wornach diese Thatsache gegen die Zusammengehörigkeit von Empfindung und Gefühlston nichts zu beweisen vermag: ein Schnitt als solcher ergiebt nur eine schwachbetonte Empfindung; der einige Zeit nachher entstehende Schmerz ist das Resultat der auch erst allmählich sich einstellenden Folgen des Schnitts in den verletzten Teilen; daher zuerst die schwachbetonte (NB. nicht völlig unbetonte) Empfindung, und dann erst etliche Zeit darnach das

[1]) Alfr. Lehmann, die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens, übers. von Bendixen 1892 § 52—63, wo sich auch eine physiologische Interpretation dieser Erscheinungen findet, die ich absichtlich übergehe; übrigens auch schon Lotze, med. Psychologie S. 248 ff. und sehr klar Wundt, Physiolog. Psychologie I³, S. 114 f. Kröner, das körp. Gefühl S. 189 ff.

Schmerzgefühl. Analgesie aber und Anästhesie scheinen mir sehr relative Begriffe: bei Zahnausziehen unter Cocainbenützung z. B. fühle ich schlechterdings keinen Schmerz; aber was ich empfinde, ist nicht unbetont, sonder sehr unangenehm, nur nicht direkt schmerzhaft; physiologisch hängt dies ohne Zweifel mit der Beteiligung oder Nichtbeteiligung der grauen Nervensubstanz an der Leitung des Reizes zusammen, da von jener der Schmerz als Summationserscheinung[1]) bedingt ist. Anästhesie aber bei erhaltener Schmerzempfänglichkeit ist sicher nie beobachtet worden, sondern beruht auf Täuschung, die um so näher liegt, als bei starker Gefühlsbetonung allerdings das theoretische Auffassen notleidet und zurückgedrängt wird; denn das Gefühl ist eben das Tieferliegende und Intensivere an der Empfindung und überschattet bei einer gewissen Stärke wie alles andere, so auch sie.

Und das zeigt sich noch in einem Zweiten, Wichtigeren: der Gefühlston der Empfindung steht in Beziehung zu ihrer Intensität. Bei starker Zunahme der Intensität einer Empfindung verwandelt sich diese — jede ohne Ausnahme — in Schmerz; dies gilt auch von den scheinbar objektiven Sinnen des Gesichts und des Gehörs: starke Lichtreize, ein greller Blitz z. B. und starke Töne wie der Knall einer Kanone thun positiv weh; während mäßige Empfindungen wenigstens in der Regel angenehm betont sind.

Dieser Prozeß ist auch noch nach einer anderen Richtung hin interessant: wie findet in diesem Fall der Zunahme der Uebergang vom Angenehmen zum Unangenehmen, Schmerzlichen statt? Wundt[2]) meint, es müsse ein Durchgangsstadium der Indifferenz bei wachsender Stärke angenommen werden. Schon Horwicz[3]) hat dem widersprochen, ebenso neuerdings auch Lehmann[4]): und ich finde durch eigene Beobachtung an

---

[1]) Naunyn, Rosenbach, Goldscheider, Lehmann.

[2]) Wundt, Physiol. Psychologie I[3], S. 510 ff.

[3]) Horwicz, Psychologische Analysen II, 2. Seite 26.

[4]) Lehmann, menschl. Gefühlsleben § 237—239, wo zu der oben von mir unabhängig von Lehmann mitgeteilten Selbstbeobachtung genauere Angaben auf Grund von verschiedenen Versuchen gemacht werden.

mir und andern diesen Widerspruch durchaus berechtigt: wenn ich an einem kalten Tage beim Nachhausekommen die Hände am Ofen wärme, so ist das Gefühl zunächst das der behaglichen Wärme, also ein durchaus angenehmes, ein Lustgefühl; wenn aber die Wärme zunimmt, dadurch daß ich die Hand am Ofen lasse, so schießen zwischen dem Gefühl der Lust allmählich einzelne Unlustmomente durch, es zuckt da und dort ein momentaner Stich und Schmerz auf, verschwindet wieder und macht dem Lustgefühl nochmals Platz; diese Unlustmomente werden aber rasch zahlreicher, verdrängen also die Lust mehr und mehr, bis sie schließlich allein dominieren und Schmerz an Stelle der Lust getreten ist. Also kein Augenblick der Indifferenz und Gefühlslosigkeit, sondern ein Zustand des anfangs spärlichen, dann rascheren Oscillierens ist das Uebergangs- und Zwischenstadium.

Alles das ist aber immer wieder ein deutlicher Beweis dafür, daß wie Gefühlston und Empfindungsstärke von einander abhängen, so Empfindung und Gefühl überhaupt zusammengehören und sich nicht von einander trennen lassen. Und nicht nur mit der Stärke, sondern ebenso auch mit der Dauer der Empfindung wechselt der Ton derselben; und zwar ist hierbei zweierlei möglich: längere Dauer stumpft den Empfindungston ab; das trifft bei mäßig starker Lust, aber auch bei schwachen Unlustgefühlen zu; sie werden allmählich unbetont, es wird also nicht mehr gefühlt, kaum noch bemerkt und empfunden. Daß dies wirklich auch von Unlustgefühlen gilt, habe ich bei schwachen Kopfschmerzen häufig zu konstatieren Gelegenheit. Dagegen wächst bei andauernden starkbetonten Unlustgefühlen (Schmerzen) Unlust und Schmerz bis zum Unerträglichen, und umgekehrt schlagen selbst starkbetonte Lustgefühle bei längerer Dauer in Unlust und Ekel um[1]). Auch das gehört hieher, daß alle intermittierenden Empfindungen von Unlust begleitet, negativ betont sind.

[1]) Lehmann, a. a. O. § 242–256. Daß die Abstumpfung „ein rein scheinbares Phänomen" sei, kann ich ihm nach dem früher Gesagten freilich nicht zugeben; und ebenso kommt er zu einem, wie ich glaube, nicht ganz richtigen Resultat, wenn er in seinem „Gesetz von der Ab-

Schwieriger zu beantworten ist die Frage, ob der Gefühlston auch von der Qualität der Empfindung abhänge? Das Beispiel des Geschmacks dürfte dafür sprechen, da ja, wie es scheint von Anfang an,[1]) das Bittere als ein Unangenehmes, das Süße als angenehm empfunden wird. Freilich nicht ausschließlich; denn auch hiebei wird immer die Stärke mit in Betracht gezogen werden müssen: eine zu starke Dosis Zucker etwa in Wasser genommen wirkt unangenehm und ekelerregend, wie wenig süßes Wasser fade schmeckt; und umgekehrt bewirkt z. B. im Bier die richtige Menge des bittern Beigeschmacks Lust, während allerdings ein zu bitteres Bier alsbald sehr unangenehm uns den Mund verziehen läßt. Also nicht unabhängig für sich, wohl aber so gewinnt die Qualität der Empfindung Einfluß auf den Gefühlston, daß von ihr das Lust, bez. Unlust erregende Maß abhängt: ein kleines Plus von Bitterem wirkt unangenehm, das Süße erst bei sehr starken Dosen, das Licht erst bei ganz besonderer Intensität. Kompliziert aber wird die ganze Frage dadurch, daß namentlich bei den Empfindungsqualitäten der höheren Sinne rasch Vorstellungsassociationen mit ins Spiel kommen: das Wohlthuende der grünen Farbe, wovon oben die Rede war, hängt zugleich von der Erinnerung an Wald und Wiesen, an Ferien und Freiheit ab. Natürlich wirkt das nur verstärkend mit; aber eben das Maß dieser Verstärkung ist schwer zu bestimmen und darum dieser rein geistige Faktor nie ganz zu eliminieren. Endlich aber kommt für den Gefühlston auch noch das wichtige Moment der gesamten Bewußtseinslage in Betracht. Jede einzelne Empfindung tritt in einen solchen, natürlich auch physisch bedingten Gesamtzustand des Bewußtseins herein und wirkt auf ihn störend oder fördernd und wird daher bald freundlich begrüßt, bald mit Widerstreben aufgenommen. Von diesem vorhandenen Bewußtseinszustand kann der einzelne Ge-

hängigkeit des Gefühls von der Zeitdauer einer kontinuierlicher Vorstellung" (250) zwischen mäßiger und starker Betonung nicht unterscheidet.

[1]) Kußmaul, Untersuchungen über das Seelenleben des neugeborenen Menschen. 2. Aufl. 1884. S. 13 ff.

fühlston geradezu verschlungen werden: so haben gewiß manche christliche Märtyrer im Ueberschwang ihrer mystischen Empfindungen und ihrer Seligkeitsschwärmerei die physischen Qualen des Feuers oder der Folter thatsächlich nicht gefühlt. Eben darum sind aber auch die experimentellen Versuche einfachster Art stets anfechtbar, weil diese allgemeine Bewußtseinslage bei ihnen nicht berücksichtigt wird und werden kann; und nur der Umstand, daß meist ganz junge Männer dazu verwendet werden, bei denen studentische Sorglosigkeit und jugendlich frische Empfänglichkeit zu finden ist, läßt diese Lücke und Schranke der Beobachtung vielleicht keinen allzu großen Einfluß gewinnen: ein Mann mit Sorgen wird sich zu solchem Experimentieren schwerlich eignen.

Ehe wir aber diesem Gedanken, der uns nicht nur auf das Subjektive und Individuelle dieser Gefühlsbetonung hinweist, sondern für die Bedeutung des Gefühlslebens überhaupt von Wichtigkeit ist, weiter nachgehen, haben wir erst einen kurzen Ueberblick über die einzelnen Sinne und Sinnesempfindungen zu geben, um daraus Aufschlüsse über das Wesen des Gefühls im allgemeinen zu gewinnen.

2) Die körperlichen Gefühle im Einzelnen.

Wir folgen der gewöhnlichen Einteilung der Sinnesempfindungen und beginnen 1) mit dem Hautsinn. Denn einmal ist dieser für eine Untersuchung über das Gefühl der wichtigste, da die durch ihn sich auslösenden Empfindungen stark betont sind, so daß ja auch die Sprache hier promiscue von Gefühlen und von Empfindungen redet. Und fürs zweite ist dieser Hautsinn derjenige, aus welchem sich anatomisch, physiologisch und psychologisch die übrigen Sinne erst entwickelt haben, so daß auf ihn in gewissem Sinn die andern immer noch zurückzuführen sind. Am deutlichsten ist dies beim Gehör nachzuweisen und zu erkennen, sofern gewissen niederen Tieren an seiner statt offenbar nur ein Erschütterungssinn (sens de trépidation) zukommt, durch den ihnen auch die schwächsten Erschütterungen und Schwankungen des sie umgebenden Mediums, der Luft oder des

Wassers zum Bewußtsein gebracht werden. Und dazu dienen dann besondere Vorrichtungen wie Borsten, Haare, Wimpern, womit manche dieser Tiere an den Tastorganen ausgestattet sind. Aber auch beim Auge ist der Zusammenhang zwischen Lichtsinn und Temperaturempfindung schon aus physikalischen Gründen unschwer ersichtlich.

In dem Haut- oder Tastsinn sind nun aber eigentlich drei Sinne vereinigt, wobei wir das physiologische Problem der Gemeinsamkeit oder Verschiedenheit der dabei funktionierenden Leitungsfasern ganz beiseite lassen können: nämlich Drucksinn, Temperatursinn und Gemeingefühl.

Verhältnismäßig einfach liegen die Dinge bei den beiden ersten. Die Druckempfindung zeichnet sich durch starke lokale Nuancierung aus, wodurch der Tastsinn recht eigentlich zum ursprünglichen Organ für die Raumauffassung geworden ist. Qualitativ unterscheidet man an den betasteten Gegenständen das Glatte und das Rauhe, das Stumpfe und das Spitzige, das Harte und das Weiche, Unterschiede, welche aber nicht schon bei bloßer Berührung, sondern erst bei tastendem sich darüber Hinbewegen zum Bewußtsein kommen. Dabei ist das Spitze, Harte und Rauhe dem Pol der Unlust, das Weiche und Glatte dem der Lust näher stehend, obgleich das Allzuweiche und Allzuglatte, namentlich aber das Schlüpfrige auch wieder unangenehm wirkt; die Unlust am Rauhen beruht, wie wir uns vorläufig merken wollen, auf dem Intermittierenden der Empfindung. Für uns aber ist nun vor allem wichtig die starke Betonung der durch diesen Sinn vermittelten Empfindungen, die hier bei der geringsten Steigerung über eine gewisse Intensitätsstufe hinaus in Schmerz übergehen. Eben wegen dieser Eigenschaft heißt der Sinn auch Gefühlssinn. Daß trotzdem gerade hier die Neigung sich besonders schnell und energisch geltend macht, die Empfindung auf den betasteten Gegenstand als dessen Qualität zu übertragen und von ihm zu sagen: er sei hart, spitzig, glatt, hängt ohne Zweifel mit der raschen und feinen Lokalisationsfähigkeit dieses Sinnes zusammen.

Während diese Feinheit des Lokalisierens dem Temperatursinn[1]) abgeht, teilt er dagegen mit dem vorangehenden die Feinfühligkeit für jedes zuviel oder zuwenig. Sein durchaus subjektiver Charakter zeigt sich darin, daß die beiden Qualitäten des Warmen und des Kalten in ihrer Abgrenzung gegen einander lediglich von der Eigenwärme der Haut (+ 32—35° C.)[2]) abhängen: eine Temperatur, die mit ihr übereinstimmt, wird überhaupt nicht empfunden, übt keinen Reiz aus, weil sich die Nerven ihr akkomodiert haben; was darüber ist, ist warm, was darunter ist, kalt. Der Nullpunkt[3]) ist übrigens durchaus veränderlich und adaptiert sich sehr rasch der Außentemperatur, so daß, was uns erst warm oder kalt erschien, bald indifferent wird. Ueberdies zeigt sich auch hier eine starke Subjektivität: nicht nur daß ein schnelles Uebergehen aus Empfindung in Schmerz stattfindet, und daß dieser Schmerz bei starker Kälte dem bei großer Hitze zwar nicht ganz gleich, aber doch sehr ähnlich ist; sondern die Temperaturempfindung an und für sich ist durch einen deutlich ins Bewußtsein tretenden Gefühlston ausgezeichnet, der wesentlich von der Gesamtlage des Individuums abhängt: ob mir jetzt eine starke Wärme zusagt (mollig und behaglich) oder ein andermal die frische Kälte besser behagt (stärkend und stählend), das hängt von mancherlei bleibenden und zufälligen Verhältnissen meines Gesamtorganismus ab.

Wie sich physiologisch dieser Temperatur- zum Tastsinn verhält, gehört nicht hieher. Doch sei wenigstens darauf hingewiesen, daß zwei Reihen von Beobachtungen sich gegenüberstehen. Auf der einen Seite lassen sich die beiden Empfindungen sozusagen addieren: schwerere Körper, die auf die Haut drücken, erscheinen uns kälter als leichtere von derselben Temperatur, und umgekehrt erscheint das Kalte schwerer als das Warme von demselben Gewicht. Und auf

[1]) Max Dessoir a. a. O. über den Hautsinn, wo inzwischen neben den allgemeinen Erörterungen erst der Temperatursinn eingehender behandelt ist.

[2]) Diese Temperatur erscheint freilich der Hand bad „warm", da diese an eine weit niedrigere Temperatur (+ 18 C.) adaptiert ist.

[3]) Dessoir a. a. O. S. 248 f.

der andern Seite geht die Verteilung des Temperatursinns auf der Haut dem Druckgefühl nicht parallel; es giebt Stellen, wo man Berührung und Druck spürt, aber für Temperatureindrücke unempfindlich ist; die Stellen größter und geringster Temperaturempfindlichkeit sind nicht dieselben wie beim Drucksinn; ja selbst für eine Trennung des Kälte- und Wärmesinns und für gesonderte Einrichtungen für jede dieser beiden Empfindungsarten scheint manches zu sprechen, obgleich Dessoir[1]), wie mir scheint mit Recht, die Aufstellung von besonderen Wärme- und Kältepunkten in Frage gezogen und dieselben für ein Kunstprodukt erklärt hat. Ob sich also der Temperatursinn auf den Drucksinn reduzieren läßt — etwa als Volumänderung der Haut bei Temperaturänderung —, bleibe hier unentschieden, wo es uns ja nicht um das Physiologische, sondern nur um das Psychologische zu thun ist; und so können wir uns beim vorläufigen non liquet beruhigen.

Tastsinn und Temperaturempfindung beruhen auf äußeren Reizen und werden auf solche bezogen. Anders ist es mit einer Reihe von Empfindungen, die vom Körper selbst ausgehen und im Körper verlaufen und die wir hier unter dem Namen des Gemeingefühls zusammenfassen wollen. Wenn man freilich darunter nur diejenige Gefühle begreift, „welche nicht Einem bestimmten Punkt des Körpers, Einem Organ oder einer Gruppe von Organen angehören, sondern welche als den ganzen Körper betreffend empfunden werden“,[2]) so müßten wir eine ganze Anzahl von meist dazu gerechneten Gefühlen ausschließen und einer besonderen vierten Klasse zuweisen, was sich für eine Sinnesphysiologie vielleicht empfehlen mag, uns aber hier zu weit führen würde. Wir fassen also die Total- und die Organempfindungen zusammen und nehmen zu den letzteren auch den sogenannten Muskelsinn, der allerdings in etwas

[1]) Dessoir a. a. O. 290 ff., wo man auch für das Vorangehende die Belege und teilweise auch die Erklärung findet, z. B. S. 305.

[2]) So E. Kröner, das körperliche Gefühl S. 28, wo überhaupt sehr ausführlich über das Gemeingefühl gehandelt wird, S. 18—138.

selbständigerer Weise hervortritt und überdies teilweise auf Tastempfindungen zurückzuführen sein dürfte.

Auch bei diesen Muskelempfindungen ist freilich noch einmal allerlei zu unterscheiden: die Kraftempfindung, wie sie z. B. durch das Gewicht eines zu hebenden Objekts bedingt ist, und die Kontraktionsempfindung, die von der Höhe der Hebung abhängig und jedenfalls ein sehr Kompliziertes, mannigfach Zusammengesetztes ist. Auch die Ermüdungsempfindung ist hieher zu rechnen, welche auf der Entwicklung von Giftstoffen in den Muskeln beruht und schließlich starke Schmerzen in denselben hervorruft, auch rasch den ganzen Körper in Mitleidenschaft zieht.[1]) Bei der Kraftempfindung ist endlich noch auf einen Unterschied zu achten — zwischen der Empfindung wirklich ausgeführter Bewegungen und den sogenannten Innervationsempfindungen, die z. B. beim Paralytiker rein für sich auftreten, da der Gelähmte ja trotz aller Anstrengung die Bewegung nicht wirklich auszuführen vermag. Die Unlust, die sich hieran anschließt, scheint mir aber keine körperliche, sondern eine geistige Pein zu sein; wie es denn auch bezeichnend ist, daß die Innervationsempfindung niemals bis zum Schmerzlichen anwachsen kann, fast als ob wir hier eine Naturparallele zu dem Satze hätten: volenti non fit iniuria!

Weiter gehören dann hieher Organempfindungen wie Hunger, Ekel, Wollust, die alle, namentlich aber die letztere, außerordentlich stark betont sind; und ebenso sind Irradiationsempfindungen wie Schauder, Kribbeln, Kitzel ꝛc. dazu zu zählen. Der letztere scheint mir übrigens zugleich eine Erwartungserscheinung zu sein: weil ich nicht weiß, wo im nächsten Augenblick der Finger des Kitzelnden sein wird, und dieses Irrationale und Unbestimmte jede Erwartung über die Richtung desselben täuscht, wirkt er — als getäuschte Erwartung komisch (darüber s. später). Daher ist es dann natürlich, daß ich mich nicht selbst kitzeln kann, weil ich immer einen Augenblick zuvor die demnächst erfolgende Bewegung kenne; und ebenso

[1]) Mosso, Die Ermüdung, übers. von Glinzer 1892.

bestätigte sich mir an einer Reihe von Beobachtungen die a priori daraus erschlossene Folgerung, daß das Kitzeln auf der gespannten bloßen Haut weit weniger wirksam ist als auf den jede Voraussicht und Vorausberechnung vollends unmöglich machenden (natürlich nicht allzu dicken) Kleidern.

Wichtiger jedoch als diese verhältnismäßig klaren, mehr oder weniger lokalisierten Empfindungen sind die völlig unbestimmten Totalempfindungen, ein Konglomerat von betonten, aber meist nicht sehr starken Gefühlen, welche ihren Ursprung in inneren Veränderungen unserer Organe haben. Auch aus ihnen stechen bei zunehmender Stärke einzelne hervor wie Atemnot, Verdauungsstörungen u. dgl., und umgekehrt liefern auch Hunger oder Ermüdung ihren Beitrag dazu, während für gewöhnlich alle diese schwachen Empfindungen und Gefühle (petites perceptions) als einzelne nicht zum Bewußtsein vorzudringen vermögen. Wohl aber trägt jedes von ihnen etwas bei zu dem Gemeingefühl in toto als der Summe aller dieser kleinen Gefühle, zu dem Lebensgefühl, das als Gesundheitsgefühl normaler Weise der tragende Untergrund unseres ganzen Gefühlslebens ist, eben als normales und gewöhnlich empfundenes aber von uns übersehen wird wie vom Müller das Klappern seiner Mühle, das sich aber nach einer Krankheit dem Rekonvalescenten im Gegensatz zu dem vorangehenden Krankheitsgefühl in ganz besonderer Stärke der Lustbetonung aufdrängt; und umgekehrt spielt es im Leben des Hypochonders als Krankheitsgefühl eine ganz besonders intensive Rolle; und ebenso macht es sich bei nervösen Menschen unter dem Einfluß der Witterung, z. B. vor dem Ausbruch eines Gewitters, bei großer Schwüle oder bei starkem Föhn, sehr deutlich als Unbehagen im allgemeinen geltend. Auch können, z. B. bei Schwangeren, eigentümliche Störungen und Perversionen dieses Totalgefühls eintreten.

Uebrigens sieht man deutlich, wie wir, da auch jene lokalisierten Gefühle des Muskelsinns, Hunger ꝛc. ihren Beitrag dazu liefern, doch Recht gethan haben, sie alle unter der Gesamtbezeichnung „Gemeingefühl“ zusammenzufassen. In diesem Gemein-

gefühl darf man überdies, gewiß mit gutem Grund, Ausgangspunkt und Prototyp aller einzelnen Gefühle suchen, die sich erst allmählich — phylogenetisch und ontogenetisch — differenziert und aus jener sich zu einer Gesamtheit zusammenfassenden Vielheit ausgesondert haben.[1])

Viel wichtiger aber ist die Bedeutung dieses Gemeingefühls für das ganze geistige Leben; wie es auf die Stimmung wirkt, werden wir noch sehen; es ist aber auch zugleich als Lebensgefühl die Basis des Selbstgefühls, in ihm kommt mir mein Ich als körperliches immer wieder zum Bewußtsein, und so könnte man dieses körperliche Gemeingefühl geradezu als die primäre Form des Selbstbewußtseins bezeichnen, was mit früheren Ausführungen durchaus zusammenstimmen würde.

2. Noch immer stark betont, wenn auch nicht mehr in dem Maße des Gemeingefühls sind die Empfindungen der beiden chemischen Sinne, des Geruchs und des Geschmacks. Deutlich erkennt man hier, wie es bei diesem letzteren hinsichtlich des Unterschieds von angenehm und unangenehm vor allem auf ein Zuviel oder ein Zuwenig ankommt: davon war ja schon die Rede, daß ein zu süß ebenso unangenehm wirkt wie ein zu bitter, wenn auch zuzugeben war, daß im Unterschied vom Bittern die Qualität des Süßen von Haus aus den Lustcharakter an sich trage — vermutlich infolge von Vererbung als der Geschmack der normalen Kindheitsnahrung, der süßen Muttermilch. Und daher auch die Uebertragung dieser Qualitäten auf höhere Gefühle (süßes Hoffen — bitteres Leid!), und ebenso, wie wir sehen werden, die thatsächliche und die sprachliche Uebertragung der dazu gehörigen Gefühlsäußerungen und Ausdrucksbewegungen auf höhere Gefühle (süßes Lächeln — sauer sehen — bitterlich weinen!). Stark konzentrierte bittere oder salzige Lösungen erzeugen überdies leicht ein Gefühl des Ekels und führen so die Geschmacksempfindung wieder auf das Gemeingefühl zurück.

[1]) Die Entwicklung des Gemeingefühls als der Grundlage alles geistigen Lebens hat Kröner a. a. O. C. 7 und 8 eingehend nachzuweisen und zu beschreiben versucht; cfr. auch Th. Waitz, Grundlegung der Psychologie 1846. S. 79 f.

Während sich die Geschmacksempfindungen klassifizieren und der Qualität nach bestimmen lassen, ist dies bei den Gerüchen nicht der Fall: nur nach den Objekten, von denen die Reize ausgehen, werden ihre Modalitäten benannt. Die wichtigste Unterscheidung aber bleibt hier die nach der Betonung in Wohlgerüche, die uns angenehm sind, und in stinkende Gerüche, die bei hoher Intensität ebenfalls leicht Ekel hervorrufen können. Auf eine Eigentümlichkeit des Geruchssinns ist hier schon hinzuweisen: Gerüche haben eine starke Erinnerungsfähigkeit, oder vielleicht noch richtiger: sie wirken sehr stark auf die Ideenassociation, so daß uns nach vielen Jahren bei einem bestimmten Geruch eine bestimmte Person oder Lokalität oder Situation einfällt. Ich meine, es sei Guy de Maupassant, der eine seiner pikantesten Geschichten auf die Anziehungskraft eines bestimmten Parfüms gegründet hat. Spricht das für die starke Gefühlsbetonung der Gerüche, so liegt hierin auch der berechtigte Kern von G. Jägers „Seelenriecherei“:[1]) Wie die Affekte unter anderen körperlichen Aeußerungen auch Gerüche erzeugen, so wirken diese auch auf die Affektbildung zurück und bestimmen gewiß mehr als wir meist meinen unsere Anti- oder Sympathieen. Was sich bei manchen Tieren in ausgeprägtem Maße findet, das fehlt auch bei den Menschen nicht ganz, wenn es auch wenig ausgebildet oder stark verkümmert erscheint.

3. Gehör und Gesicht. a) Auch das Gehör betont noch intensiv. Schon die Stärke des Tons wird hier von Einfluß: übermäßig laute Töne thun weh. Doch macht sich hiebei die Kultur geltend: Kinder und Wilde lieben lärmendes Getöse und Geschrei, wogegen dem Gebildeten das allzu Laute leicht widerwärtig ist, er erschrickt, er hält sich die Ohren zu, er gebietet Stille. Deshalb hält es der Ueberbildete für ein Zeichen von Feinheit, zu lispeln, und bedenkt nicht, daß auch die zu schwachen Töne wieder unangenehm wirken: das Unbestimmte, Unverständliche, Mühsame derselben

[1]) G. Jäger, Lehrbuch der allgemeinen Zoologie. III. Psychologie. Entdeckung der Seele. 3. Aufl. 1884/85.

erregt unsere Unlust! Ebenso ist bei der Tonhöhe die Mittellage die bevorzugte, was deutlich daraus hervorgeht, daß an der oberen Grenze (etwa bei 40000 Schwingungen) der Ton in Schmerz übergeht, und die tiefsten Töne (16 Schwingungen) intermittierend unangenehm und auf die Dauer ebenfalls schmerzhaft empfunden werden. Doch haben auch hier Kinder für die höheren schrillen Töne eine entschiedene Vorliebe. Ebenso ist die Klangfarbe von Wichtigkeit: freilich beruht hier vieles auf Associationen und gehört dadurch in das Gebiet des Aesthetischen; allein wie das Aesthetische überhaupt vom Sinnlichen nicht getrennt werden darf, so ist doch auch die Freude an der Violine oder das Unbehagen am Trompetengeschmetter und an dem fast obertonfreien Flötengezirpe zunächst rein sinnlich bedingt. Dagegen werden wir das Gefühl für Rhythmus besser später dort besprechen, wie wir es ja umgekehrt schon in dem Kapitel vom Bewußtsein erwähnen mußten. Um so mehr gehört dagegen hierher der Unterschied zwischen Geräuschen und Klängen, jene durch unregelmäßig periodische Luftbewegung erzeugt, diese die Wirkung von regelmäßig periodischen Schwingungen. Beruht nun schon die Klangfarbe auf dem Zusammen eines Grundtons mit seinen schwächeren Obertönen, so kommt doch erst bei den Zusammenklängen Harmonie oder Disharmonie in Betracht. Hier erhebt sich darum die wichtige und vielventilierte Frage, wie es komme, daß wir gewisse Kombinationen von Tönen als harmonisch und deshalb als angenehm, andere als disharmonisch und unangenehm empfinden. Bekanntlich dachte man früher daran, direkt auf die Beziehungen der Schwingungszahlen der Töne zu rekurrieren. Namentlich Mathematiker betraten diesen Weg, so in maßgebender Weise Euler,[1]) der annahm, daß Zusammenklänge, deren Schwingungszahlen im Verhältnis einfacher ganzer Zahlen zu einander stehen, uns eben deswegen harmonisch vorkommen, weil uns diese Einfachheit des Verhältnisses direkt wohlgefällig sei. Damit

[1]) Euler, Tentamen Novae theoriae musicae. Kap. 2. S. 26 ff. cfr. Wundt, physiol. Psychol. II³, S. 70 ff.

würde die Freude an der Harmonie alsbald ausscheiden aus der Zahl der körperlichen und einzureihen sein unter die intellektuellen Gefühle. Allein diese Erklärung leidet an zwei Fehlern: einmal erklärt sie nicht alles, schon nicht, warum uns die Quint (2 : 3) besser gefällt als die Oktav (1 : 2) und die große Terz (4 : 5) besser als die Quint; ganz besonders verhängnisvoll aber wird für diese Theorie der Umstand, daß eine schwach verstimmte Konsonanz beinahe ebensogut klingt wie eine reine und jedenfalls besser als eine stärker verstimmte, während doch die Zahlenverhältnisse gerade bei jener schwach verstimmten die allerkompliziertesten und irrationellsten sein können. Und fürs zweite: haben wir denn von diesen Schwingungszahlen und ihrem Verhältnis zu einander irgend welches Bewußtsein, so daß sich unser Sinn für Ordnung und Einfachheit daran erfreuen könnte? oder findet gar ein *unbewußtes* Zählen statt? Das ist jedenfalls bei allen höheren Tönen, trotz der Feinheit des Ohres im Analysieren, gar nicht möglich; und überdies wissen die meisten, die sich an Harmonie erfreuen, überhaupt nichts von diesen Schwingungszahlen und deren Verhältnissen. Und daher bleibt die Theorie von Helmholtz[1]) immerhin die wahrscheinlichste. Läßt man zu gleicher Zeit zwei Töne von gleicher Höhe und Stärke erklingen, so entsteht ein Ton von gleicher Höhe und doppelter Stärke, da in diesem Falle Berge und Thäler der Wellenbewegung beider Töne zusammenfallen und sich addieren. Treffen dagegen bei ungleichem Anfang je Berg und Thal zusammen, so heben sich diese — nach der Interferenz der Wellen — auf und es entsteht überhaupt keine Tonempfindung. Klingen endlich Töne zusammen, deren Schwingungszahlen von einander differieren, so werden bald Berge und Berge, Thäler und Thäler zusammentreffen bald nicht, und so die Töne sich bald verstärken bald schwächen: ein solches abwechselndes Anschwellen und

[1]) Helmholtz, Die Lehre von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik. 3. Ausgabe 1870. S. 250 ff.

Abschwächen des Tons nennt man Schwebungen. Dieses Intermittieren giebt nun, wenn es spürbar und hörbar wird, den Tönen etwas Stoßartiges und macht daher den Eindruck des Rauhen und Knarrenden, des Wirren und Flimmernden. Das Maximum der Störung liegt etwa bei 30 Schwebungen in der Sekunde, während 132 (60?) und mehr nicht mehr als solche empfunden werden. Auf diesen Schwebungen und Rauhigkeiten beruht nun nach Helmholtz die Dissonanz und Disharmonie im Gegensatz zu der Konsonanz und Harmonie derjenigen Zusammenklänge, bei denen für unser Ohr keine Schwebungen wahrzunehmen sind. So heißen wir ein Instrument verstimmt, wenn die Grundtöne mit den Obertönen derartig störende Schwebungen bilden, also rauh und knarrend klingen, und ebenso einen Zusammenklang disharmonisch, wenn derselbe sich durch solche Schwebungen intermittierend gestaltet. Neben anderen Einwendungen hat nun freilich Wundt[1]) gegen diese Helmholtzsche Theorie bemerkt, durch sie werde das Harmoniegefühl nur negativ erklärt; die Schwebungen wirken zwar störend, aber der Mangel an solchen Schwebungen sei darum doch nicht positiv lusterregend und könne daher nicht als positive Ursache des Harmoniegefühls gelten. Er greift daher zu dem positiven Prinzip der direkten und indirekten Klangverwandtschaft, wonach zwei Klänge um so näher mit einander verwandt sind, je größer die Zahl und Stärke der Partialtöne ist, welche sie mit einander gemein haben; und je einfacher das Verhältnis der Schwingungszahlen der Grundtöne, desto zahlreicher diese übereinstimmenden Bestandteile zweier Klänge. Einen allzugroßen Gewinn vermag ich jedoch in dieser „positiven" Fassung nicht zu erkennen: sie reduziert die ganze Annehmlichkeit und das Wohlgefallen am Harmonischen auf die Stärke und sagt uns nicht, warum uns dieses gegenseitige sich Verstärken in einer Tonverbindung als harmonisch erscheine, während Helmholtz wenigstens das Fehlen der Unlust positiv erklärt. Was aber Wundt an dessen Theorie vermißt, müssen wir aller-

[1]) Wundt a. a. O. II³, S. 71; zum Folgenden S. 47 ff.

dings ergänzen. In jeder Sekunde treffen unendlich viele Geräusche unser Ohr, die eben jene Empfindung des Knarrenden und Wirren in reichlichem Maße hervorrufen und uns oft so unerträglich wehe thun. Um so mehr begreifen wir, wie im Gegensatz zu solcher Unlust und Pein die nicht intermittierenden Töne, welche unserem Nervensystem das Analysieren zum erfreulichen Spiel machen, positiv angenehm, d. h. harmonisch empfunden werden. Es ist dies nur ein Spezialfall des das ganze Gefühlsleben — um nicht mehr zu sagen — durchziehenden Kontrastgesetzes, wonach Lust im Gegensatz zu Unlust, Unlust im Gegensatz zu Lust erst recht intensiv empfunden wird. Durch diesen Zusatz wird, wie mir scheint, eben jene von Wundt vermißte positive Seite zu der Helmholtzschen Theorie hinzugefügt.

Ob dagegen mit Horwicz[1]) auch noch die allgemeine Freude an Abwechslung und das Gefühl des Könnens, die Leichtigkeit, das Mannigfaltige zur Einheit zusammenzufassen, zur Erklärung herbeizurufen ist, scheint mir hier, wo es sich um das rein körperliche Harmoniegefühl handelt, zweifelhaft; ästhetisch kommt namentlich dieses letztere freilich gar sehr in Betracht.

b) Auch würde diese Freude an Abwechslung nur auf Freude an verschiedenen Tönen überhaupt, nicht an einer besonderen Tonverbindung und -Form führen können; und freilich ist das, wie wir noch sehen werden, ein richtig beobachtetes Allgemeines, das ebenso vom Auge und vom Licht gilt. Auch da sind uns Licht und bunte Farben lieber als Finsternis und Eintönigkeit, weil das Licht das Auge beschäftigt, ihm zu thun giebt, und überdies ganz physiologisch den Stoffwechsel fördert, somit auf das Lebensgefühl im allgemeinen Einfluß hat. Im übrigen aber sind, wie schon erwähnt, Gesichtsempfindungen die am wenigsten betonten. Zweierlei ist daran schuld: einmal ist das Auge der beschäftigtste Sinn, Gesichtseindrücke sind von allen die häufigsten, und infolgedessen stumpft sich hier der Gefühlston am raschesten und

[1]) Horwicz, psychol. Analysen II, 2. S. 124 ff.

entschiedensten ab; und zwar gilt dies nicht bloß vom Individuum und Einzelleben, sondern auch phylogenetisch durch Vererbung von der Gattung als solcher; von Haus aus, schon von Geburt an ist das Auge der objektivste Sinn. Und fürs zweite verknüpfen sich bei der Klarheit der Gesichtseindrücke mit diesen alsbald Gedanken- und Vorstellungsassociationen aller Art, und deshalb ist es hier sehr schwer, die rein sinnlichen Gefühle, die doch nicht ganz fehlen und für die ästhetischen auch in diesem Fall den Ausgangspunkt bilden, herauszuschälen und für sich darzustellen. Und dabei ist in der alten „Aesthetik von oben" auf diese sinnliche Seite überhaupt viel zu wenig Gewicht gelegt und geachtet und dieselbe daher bis jetzt wenigstens noch nirgends erschöpfend behandelt worden. Ich werde im Zusammenhang mit dem Aesthetischen darauf zurückkommen und will deshalb hier nur vorläufig auf einige Punkte hinweisen.

Daß der Gegensatz von Licht und Finsternis im allgemeinen wirkt wie angenehm und unangenehm, ist schon erwähnt worden; auch zeugt dafür als für eine ganz allgemeine Beobachtung die Bildersprache mit ihrer vielfachen Verwendung des Lichts für Heil und Freude und Trost. Und mit der Lichtfreude Hand in Hand geht die Farbenfreude. Sie ist uns freilich unter dem Einfluß der Kultur in hohem Grade abhanden gekommen; das Bunte erscheint uns leicht als geschmacklos und grell, wir Männer erschrecken ordentlich bei dem Gedanken, uns bunt kleiden zu sollen,[1]) wir Gebildeten bei dem Anblick eines bunt bemalten Hauses. Dabei zeigt sich ein bemerkenswerter Unterschied zwischen katholischer und protestantischer Bevölkerung und darin zugleich die Macht der Gewohnheit: jene ist unter dem Einfluß der buntbemalten Kirchen und des ganzen farbenreichen Kultus weit farbenlustiger als der Protestant, dessen Kirchen vielfach alles Schmuckes bar sind und dessen Kultus ernst und kahl sich abspielt. Und doch erwacht diese Farbenfreudigkeit z. B. bei dem Großstädter rasch wieder, wenn er Wald und Wiesen wiedersieht; und die Blumen

[1]) Uebrigens kleiden sich auch im Tierreich vielfach die Männchen einfacher als die Weibchen; zuweilen freilich ist es auch umgekehrt.

sind uns nicht nur um des Geruchs, sondern auch um ihrer bunten Pracht willen so lieb und so erfreulich. Und so hat auch die Freilichtmalerei vor allem mit der Gewohnheit unseres auf gedämpfte Farben eingestellten Auges den Kampf zu bestehen. Für die Ursprünglichkeit dieser Farbenlust spricht übrigens auch hier wieder die auf natürlichere Zustände zurückreichende Sprache und Sitte: das Helle und Weiße, das Bunte und Farbenreiche ist Symbol der Lust und Freude; das Schwarze und Farblose, das Dunkle und Eintönige Zeichen der Trauer und des Ernstes.

Auch die Sättigung der Farben ist von Einfluß auf den Gefühlston; zunächst werden gesättigte Farben uns als voller und klarer mehr zusagen als diejenigen, denen farbloses Licht beigemischt ist. Namentlich mißfällig sind uns aber die unreinen, d. h. die mit dunklem Zusatz vermischten Farben; ein schmutziges Gelb (d. h. Gelb mit Schwarz) ist uns geradezu widerlich, das Reine erscheint hier verunreinigt und so wirkt es ähnlich intermittierend wie das Intermittierende bei Tönen und Tonverbindungen. Daß daneben zartes Rosa (Rot mit Weiß) gefällt, beruht wohl mehr auf Ideenassociation: es erscheint durchgeistigter oder bescheidener als das satte Rot.

Weiter läßt sich eigentlich für jede Farbe ein besonderer Gefühlston feststellen. In besonders geistvoller Weise hat dies Goethe in der Farbenlehre gethan, wo er bekanntlich eine Plus- und eine Minusseite unterscheidet;[1]) zu jener rechnet er Gelb, Orange und Gelbrot; sie stimmen regsam, lebhaft, strebend, und zwar macht das Gelbe einen durchaus warmen und behaglichen Eindruck, das Rotgelbe giebt dem Auge das Gefühl von Wärme und Wonne, ist die Farbe der höheren Glut, das Gelbrote endlich steigert diese bis zum unerträglich Gewaltsamen.

---

[1]) Goethe, zur Farbenlehre. Didaktischer Teil. VI. Abteilung: sinnlich-sittliche Wirkung der Farbe. Fechner, Vorschule der Aesthetik 1876 unterscheidet II, S. 215 aktive und rezeptive oder auch warme und kalte Farben, betont aber neben dem direkten mit Nachdruck auch den associativen Charakter der Farbenwirkung I, S. 100 ff.

Die Farben der Minusseite sind Blau, Rotblau und Blaurot: sie stimmen zu einer unruhigen, weichen und sehnenden Empfindung; und zwar ist Blau ein reizendes Nichts, ein Widersprechendes von Reiz und Ruhe, ergiebt ein Gefühl der Kälte und zeigt die Gegenstände in traurigem Licht; Rotblau belebt nicht sowohl, als daß es unruhig macht, als Lila hat es etwas Lebhaftes ohne Fröhlichkeit; diese Unruhe nimmt beim Blauroten zu, eine immer vordringende Steigerung, die unaufhaltsam zu dem Purpur hinaufstrebt. Dieser, der Purpur, giebt den Eindruck von Ernst und Würde — so müßte der Farbenton über Erd und Himmel am Tage des Gerichts ausgebreitet sein —, aber auch in verdünntem Zustand den Eindruck von Huld und Anmut. Im Grün endlich als der Mischung von Gelb und Blau findet das Auge seine reale Befriedigung: auf ihm ruht daher Auge und Gemüt wie auf einem Einfachen aus.

Daß man aber nicht etwa meine, alles das hänge schließlich doch nur von Associationen ab, die sich allerdings gerade hier leicht und zahlreich einstellen, so darf man ja nur an die heftig erregende Wirkung des Rot auf gewisse Tiere — Truthähne und Bullen — und auf Wilde[1]) erinnern, um die rein sinnliche Ursache solcher Gefühlseindrücke und Gefühlserregungen zu konstatieren. Und wenn wir gleich jetzt bei Schwarz sofort an Trauer und Tod, bei Purpur

[1]) Herm. von Wißmann, Meine zweite Durchquerung Aequatorial-Afrikas, erzählt S. 34:

„Ich erinnere mich hier eines bemerkenswerten Falles, der mir im Handel mit den Bakuba aufstieß. Ich kaufte einst einen Elephantenzahn und wollte, da die Händler Zeuge forderten, dadurch imponieren, daß ich ein Stück intensiv roten Zeuges, vor ihren Augen im Wurf aufrollend, entfaltete. Der Erfolg war ein überraschend anderer, als ich annahm. Mit einem Schrei des Entsetzens sprangen die Bakuba auf, hielten sich die Augen zu und flohen eine Strecke weit; ich meine, es war die Wirkung dieselbe, wie die eines Schusses: wie bei diesem plötzlichen, nie gehörten Knall das Gehör, so wird bei jenem durch die plötzliche Entwicklung der nie gesehenen Farbe das Gesicht in überhohem Grade überrascht.“ Die Deutung ist offenbar nicht ganz vollständig und genügend.

an Herrlichkeit und Macht denken, so muß doch erst der sinnliche Eindruck dieser Farben dagewesen sein und so ihre Verwendung als Zeichen und Symbole jener höheren Eindrücke hervorgerufen und bewirkt haben. Uebrigens ist gerade hierbei das individuelle Moment der Bildung, des Alters, des Geschlechts sehr stark beteiligt, auch Idiosynkrasien für oder gegen gewisse Farben fehlen nicht. Eine Geschichte des Farbengefühls wäre psychologisch, ästhetisch und kulturhistorisch nicht ohne Wert und Interesse.

Für den rein sinnlichen Eindruck der Farbe spricht auch die Möglichkeit einer in ihrer Ausführung freilich oft spielerischen Parallele zwischen bestimmten Farben und Klängen: schon die Namen Farbenton und Klangfarbe weisen auf solche nahe Beziehungen hin. Niemand wird die Aehnlichkeit des Trompetengeschmetters mit dem überwältigenden und aufdringlichen Hochrot, des Posaunentons mit der majestätischen Glut des Purpurs (vgl. was Goethe über die Verwendung desselben am jüngsten Gericht sagt, das ja mit Posaunen eingeleitet werden soll!), des Flötenblasens mit dem sehnsüchtig-schwärmerischen Himmelblau verkennen.

Was von den einzelnen Farben gilt, läßt sich natürlich ebenso auch von Farbenzusammenstellungen sagen, bei denen Goethe charakteristische und charakterlose unterscheidet. Doch dürfte das Gefühl hiefür nicht mehr als rein sinnliches, sondern vielmehr als ästhetisches anzusprechen sein — freilich auf der sinnlichen Basis der Komplementär- oder Kontrastfarben und der komplementären Nachbilder. Nur über die Zusammenstellung von Weiß und Schwarz ein Wort: ohne Farbenreiz erscheint jedes für sich in größerer Ausdehnung kahl und öde; und doch jedes ganz anders, da das Weiße den größten, Schwarz gar keinen Lichtreiz gewährt; und eben darum bilden sie zusammen den stärksten Kontrast und wirken dann energisch, schneidig, kräftig („ich bin ein Preuße, kennt ihr meine Farben!"); glänzendes Weiß auf glänzendem Schwarz (schwarzer Samt mit silbernen Sternen) hat geradezu etwas Blendendes und Fascinierendes und

ist darum für die Kleidung der Zauberer und Wahrsagerinnen vornehmen Schlags beliebt.

Auch das Wohlgefallen oder Mißfallen an gewissen Richtungen, Umrissen und Gestalten von Linien und Dingen ist sinnlichen Ursprungs: dem Vertikalen nachzugehen ist für das Auge mühsamer als dem Horizontalen, und bei diesem wiederum zieht das Auge die leicht geschwungene Linie vor (cfr. Hogarths Wellen- und Schlangenlinie), was mit den Bewegungsgesetzen des Auges und seiner Muskulatur zusammenhängt: dieses folgt mit Vorliebe solchen Linien und Umrissen, die ihm keine allzu ungewohnten und unbequemen Bewegungen zumuten. So ist auch hier wieder das sinnliche Gefühl die Basis des ästhetischen, und die Grenze zwischen beiden dürfte schwer zu finden oder besser: überhaupt nicht zu suchen sein. Doch davon werden wir später noch zu reden haben.

Hier handelte es sich nur um notorisch sinnlich-körperliche Gefühle. Diese stellten wir in ihrer Gesamtheit voran, um an der Hand von Thatsachen nun sofort der Frage näher zu treten, was denn eigentlich das Gefühl sei? Die Gefahr, daß wir auf diese Weise eben nur das Wesen der körperlichen Gefühle erfassen und unsere Bestimmungen zu eng werden könnten, ist deshalb nicht groß, weil uns die höheren Gefühle in gewissem Sinn bekannter und deutlicher im Bewußtsein sind, also auch vor ihrer Besprechung im Einzelnen leicht zur Ergänzung herangezogen werden können; und andererseits bin ich mir des Zusammenhangs alles Psychischen mit dem Leib allzusehr bewußt, um zu erwarten, daß die sogenannten höheren Gefühle sich in ihrem Wesen und in ihren gesetzmäßigen Aeußerungen spezifisch von den körperlichen Gefühlen im engeren Sinn unterscheiden werden. An einem gründlich untersuchten Teil werden wir uns daher ohne Gefahr das Ganze klar machen dürfen. Und auch die Lehre vom Bewußtsein werden wir nicht umsonst und ohne Frucht für das Folgende an die Spitze gestellt haben.

III. Das Wesen des Gefühls.

1) Das Problem und seine verschiedenen Lösungen.

Wir sprachen bisher vom Gefühl wie von einem Selbstverständlichen und Wohlbekannten. Fragen wir aber, was es denn nun sei, dieses alle Empfindungen Begleitende, sie Accentuierende, ihnen ihren Ton Gebende, und suchen dafür nach Worten oder nach einer Definition, so geraten wir alsbald ins Stocken. Freilich teilt es damit nur das Schicksal aller psychischen Erscheinungen und Erlebnisse einfacher Art: man muß es eben erleben, und da es jeder erlebt, so darf man ihn auf seine subjektive Erfahrung verweisen; denn es ist ja jedenfalls eine erste und unmittelbare Regung des Seelenlebens, eines seiner Grundelemente, um nicht schon hier zu sagen: das Grundelement selber.

Klarer scheint die Bedeutung des Gefühls für mein seelisches Leben und in demselben zu sein. Es zeigt mir den Wert an, den ein Reiz für mich hat, und es erzwingt demselben durch diese Wertung und Wertschätzung den Eintritt in mein Bewußtsein. Und so hängt es zugleich mit dem ganzen Wert meiner Persönlichkeit und mit allem Tiefsten des Seelenlebens überhaupt zusammen, vor allem mit dem, was wir als Bewußtsein und Selbstbewußtsein, als Interesse und Apperzeption kennen gelernt haben.

Fraglos ist weiter der polare Charakter des Gefühls, der Gegensatz von Lust und Unlust, von angenehm und unangenehm im innersten Wesen desselben begründet und ein durchaus ursprünglicher, wenn derselbe auch, wie wir alsbald sehen werden, verschiedene Deutungen zuläßt. Dabei erhebt sich nur die Frage, die aber von großer und prinzipieller Bedeutung ist, ob es daneben nicht auch von

diesem Gegensatz freie indifferente Gefühle gebe! Das Wort „gleichgültig“ scheint darauf sofort die bejahende Antwort bereit zu halten. Aber ob das nicht bloß Schein ist? Ob nicht die Gleichgültigkeit vielmehr ein gefühlfreier Zustand ist, ein rein Negatives, die Abwesenheit von allem Gefühl und aller Wertung bedeutet? Ob mir nicht eben das gleichgültig ist, was gar kein Gefühl in mir hervorruft? Soweit aber ein positives und wirkliches Gefühl dabei im Spiel ist, hat das Gleichgültige stets etwas vom Unangenehmen an sich, Gleichgültigkeit ist leicht die Vorstufe und der Uebergang zum Ueberdruß und Ekel, und die Stimmung der Gleichgültigkeit, die Apathie und völlige Interesselosigkeit häufig schon krankhaft und dann durchaus unangenehm, fast peinlich und peinigend. Wenn freilich Höffding[1]) meint, die Ablehnung eines solchen Nullpunkts als eine einfache Konsequenz des Gesetzes der Beziehung bezeichnen zu dürfen, so scheint mir das nicht ganz richtig; denn wenn er sagt: „erreichen wir denselben von der Seite des Schmerzes, so wird er als Lust erscheinen, von der Seite der Lust dagegen als Unlust,“ so verwechselt er offenbar den behaupteten Nullpunkt des Bewußtseins mit einem theoretisch angenommenen Mittelpunkt, wo jener liegen müßte, aber nach ihm nicht liegen kann. Thatsächlich aber bin ich mit ihm einverstanden und sage noch entschiedener als er, daß es einen solchen absoluten Nullpunkt als Zwischenstadium und Durchgangspunkt zwischen Lust und Unlust nach meiner Selbstbeobachtung überhaupt nicht giebt. Ganz leise Empfindungen, wie z. B. leichtes Kitzeln oder Laufen von Fliegen auf der Haut wirken stets unangenehm, Empfindungen aller Art bei mittlerer Stärke fast durchweg angenehm, beim Uebermaß dagegen schließlich wieder unangenehm, meist schmerzhaft: diesen Einfluß der Intensität auf den Gefühlston kennen wir bereits; und ebenso habe ich dabei ausdrücklich konstatiert,[2]) daß der Uebergang von Lust zu Unlust z. B.

[1]) Höffding, Psychologie in Umrissen S. 364.
[2]) s. oben S. 80.

bei allmählich sich verstärkenden Temperatureindrücken nicht durch einen Nullpunkt hindurchgehe, sondern ein Oscillieren von Lust und Unlust mit allmählichem Ueberwiegen der Unlust deutlich zu bemerken sei: eins kommt sozusagen in, mit und neben dem andern auf, bis es das erst dagewesene überwuchert und die Alleinherrschaft an sich gerissen hat.

Das entscheidet auch die Frage, ob es gemischte Gefühle gebe? So oft uns auch scheidende Freunde versichern, „mit gemischten Gefühen" vor uns hin zu treten, — wenn sie genau reden, täuschen sie sich dennoch. Ganz abgesehen davon, daß sie aus den vorangegangenen sich kreuzenden Erwägungen Gefühle machen: das was ihnen und uns als Gefühlsmischung erscheint, sind in Wahrheit nur Gefühlsoscillationen, aber mit so raschem Wechsel von einem hinüber zum andern, daß das successive Nacheinander sich in ein scheinbar Gleichzeitiges verwandelt; nur natürlich, daß dabei jedes dieser Gefühle durch die Beziehung auf das andere und den Gegensatz dazu selbst auch in seinem Wesen beeinflußt und modifiziert wird und auf diese Weise so eigenartige Gefühle wie das der Wehmut entstehen. Niemand wird je das „freudvoll und leidvoll," das „himmelhoch jauchzend, zum Tode betrübt" für gleichzeitige Gefühle des Liebenden gehalten haben, wohl aber sind es Gefühle, die abwechslungsweise in der Verliebtheit sich finden und diese Stimmung eigenartig beherrschen und beeinflussen; und daher werden wir da, wo wir von der Stimmung reden, zusehen müssen, was es mit diesem „unter Thränen lächeln" auf sich habe, namentlich wenn es sich um den Humor handelt. Nimmt man aber das gemischte Gefühl in diesem größere Zeiträume umfassenden Sinn, dann würde man vielleicht nicht mit Unrecht sagen können, daß jedes Gefühlsganze nur scheinbar einfach, in Wahrheit immer ein gemischtes sei.

Worauf beruht nun aber der Gegensatz von Lust und Unlust, den wir als einen ursprünglichen und durchgängigen anerkennen müssen? Und was erregt die eine, was die andere? Die Antworten, die man darauf zu geben gesucht hat, lauten

verschieden. Die rein physiologische Theorie meint, daß das Gefühl von den Ernährungsverhältnissen unserer Organe abhänge, sei es nun, daß die Lust als Folge eines Verlustes an Spannkräften des Organismus angesehen wird, oder umgekehrt als Folge einer Vermehrung seiner Energie, wobei dann ein Zuviel des Verlustes dort oder der Vermehrung hier, überhaupt ein starkes Abweichen von der molekularen Gleichgewichtslage der Nervensubstanz als Ursache der Unlust anzusehen wäre.[1]) Eine andere Anschauung versucht es aus rein theoretischen Erwägungen Lust und Unlust auf einander zu beziehen und eines von dem andern abhängig zu machen und durch das andere zu erklären. Dabei handelt es sich entweder um den Kontrast von Gefühl zu Gefühl, oder um den Gegensatz des einzelnen Gefühls zu dem im Hintergrund stehenden Totalgefühl, von dem sich jenes abhebt, zu dem Ganzen des allgemeinen Lebensgefühls. Und zwar könnte man hiebei an sich natürlich ebensogut von dem einen wie von dem andern ausgehen; doch ist thatsächlich nur die eine Seite entwickelt worden: man beginnt mit der Unlust und sieht sie als das einzig positive und wirkliche Gefühl an, während die Lust nur indirekt und negativ auf der Aufhebung oder Verminderung der Unlust beruhen soll, so daß lediglich die Unlust etwas Reelles, die Lust dagegen eine Illusion wäre. Man sieht, daß dies die Ansicht des Pessimismus ist, wie ihn Schopenhauer entwickelt hat;[2]) doch können auch gewisse Beobachtungen aus dem Seelenleben des Kindes dafür

---

[1]) Léon Dumont, mir zufällig in der deutschen Uebersetzung zur Hand, „Vergnügen und Schmerz". Zur Lehre von den Gefühlen. Leipzig 1876 S. 78 ff. Alex. Bain, Mental and moral science 1875 S. 75: „States of pleasure are concomitant with an increase, and states of pain with an abatement, of some, or all, of the vital functions." Dazu Lehmann a. a. O. § 204—215.

[2]) Schopenhauer, die Welt als Wille und Vorstellung Bd. 1, § 58; Bd. 2, § 46; und dazu Ed. von Hartmanns abweisende Kritik dieser Anschauung, Philosophie des Unbewußten. 10. Aufl. 2. Teil S. 295 ff.

herangezogen werden,[1]) und dadurch ist der ursprünglich a priori aufgestellten Theorie nachträglich ein empirischer Halt gegeben worden. Endlich denken viele an eine teleologische Lösung, indem sie das Angenehme objektiv mit dem Vollkommenen und Nützlichen identifizieren und es als das den Organismus Fördernde bestimmen, während das Unangenehme das Unvollkommene und Schädliche sein und mit dem den Organismus Schädigenden zusammenfallen soll.[2])

Jede dieser Theorien schließt gewiß ein oder mehrere richtige Momente in sich, aber für sich allein dürfte doch keine ausreichen, um eine genügende und nach allen Seiten hin befriedigende Erklärung zu geben. Beginnen wir mit der letzten, so erhebt sich ähnlich wie bei der metrischen Theorie über den Grund der Harmonie und Konsonanz die Frage, ob denn und woher das Gefühl wisse, was dem Organismus nützlich oder schädlich sei? und naheliegend genug sind ja die thatsächlichen Einwendungen daraus, daß vielfach Schädliches als angenehm, Nützliches als unangenehm empfunden werde: das süße Gift ist keine bloße Redensart, sondern eine Thatsache; und man müßte nun erst genau den Begriff des Nützlichen und Schädlichen umgrenzen und ihm so enge Schranken ziehen, daß das Angenehme sich als das nur partiell und im Augenblick des Genusses Nützliche, das Unangenehme als das momentan Schädliche darstellte;

[1]) W. Preyer, die Seele des Kindes, 2. Aufl. 1884, S. 105: „Im ganzen zeigt sich für alle Kinder in der ersten Zeit ihres Lebens, daß viel mehr Heiterkeit durch Beseitigung von Zuständen der Unlust als durch Schaffung von positiven Lustzuständen entsteht."

[2]) Diese teleologische Auffassung ist im wesentlichen die der Leibniz-Wolffischen Schule, in der der Begriff der Vollkommenheit und Unvollkommenheit die Hauptrolle spielt und das Gefühl in ein Urteil verwandelt wird. So definiert Wolff selbst in seinen „Vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der menschlichen Seele" (1733) S. 247: „Die Lust ist nichts anderes als das Anschauen der Vollkommenheit", und S. 255: „Die Unlust nichts anderes als eine anschauende Erkänntnis der Unvollkommenheit". Von physiologischer Seite betont man mehr das dem Körper Nützliche oder Schädliche, welches uns durch sie zum Bewußtsein gebracht wird oder werden soll.

denn, sagt man, das Gefühl sei natürlich kein Prophet und sehe nicht in die Zukunft. Allein man sieht, wie damit die Kategorien des Nutzens und des Schadens überhaupt zu entschwinden drohen und sich schließlich einfach in die der Lust und Unlust zurückverwandeln; denn nützlich heißen wir dann eben das, was wie z. B. das Süße dem Organismus augenblicklich angenehm ist.

Umgekehrt ist der Kontrast sicherlich wirksam in der Weise, daß alles Neue im Gegensatz zum lange Bestehenden und Daseienden erfreulich ist (Reiz der Neuheit); und ebenso verstärkt sich durch den Kontrast Lust nach Unlust, Unlust nach Lust, wie sich ja auch Komplementärfarben gegenseitig heben. Allein andererseits ist das Ungewohnte auch wieder ein Unheimliches und Beängstigendes, man nimmt das Neue schwer und fürchtet sich davor; und ebenso zieht man ein ruhiges und stetes Behagen den jähen Abwechslungen, die stillen Freuden dem Himmelhoch-jauchzen vor. Und so sieht man zunächst gegenüber der Schopenhauerschen Auffassung von der Lust, daß dieses Gesetz des Kontrastes jedenfalls nach beiden Seiten hin wirksam ist; und fürs zweite bleibt völlig unentschieden und unerklärt, warum in einem Fall die eine, im andern die entgegengesetzte Wirkung des Neuen oder des Altgewohnten eintritt; und damit fällt der Wert dieses Erklärungsversuches zunächst dahin: nicht alle Gefühle gehen durch Abstumpfung in Widerwillen über und ebenso wirkt nicht jeder neue Reiz angenehm.

Ganz ähnlich lautet unsere Einwendung gegen die erste, physiologische Erklärung. Soll die Aufhebung des Gleichgewichts unangenehm empfunden werden, weil dabei Kraft verbraucht wird, so wäre die Wiederherstellung, der Ersatz hiefür angenehm. Allein andererseits empfinden wir solche Störungen und solchen Kraftverbrauch auch wieder als angenehm, und bei dem stärksten aller körperlichen Lustgefühle, der sexuellen Wollust, handelt es sich sicher weder um Gleichgewichtslage noch um Kraftzufuhr, sondern um einen ganz energischen Kräfteverbrauch. So haben wir auch hier den doppelten Pol, wie oben bei der pessimistischen Anschauung, wodurch eben ein

Erklärungsprinzip gefordert, nicht schon gefunden ist. Und die gelegentliche Erwähnung der Wollust mag überdies den Pessimisten daran mahnen, daß es hier mit dem bloßen Kontrast gegen vorangehende Unlust nicht gethan ist: sie ist ein sehr energisches Positives, ein über den Durchschnitt weit hinausliegendes Plus. Ueberhaupt aber, Gleichgewicht im strengsten Sinne des Worts giebt es im Organismus eines lebenden Wesens überhaupt nicht; wo Leben ist, da ist Entwicklung, Werden, Veränderung, Wechsel.

Und das führt weiter: jeder Reiz regt den Organismus dazu an, ihn sich zu assimilieren und anzupassen, sich gegen ihn zu behaupten, sich an ihn zu accommodieren und zu gewöhnen. Und das hat eo ipso ein Belebendes, Erfrischendes an sich. Die Frage ist nun aber jedesmal die, ob der Organismus dem Reiz gewachsen ist und ihn sich zu assimilieren vermag. Und daher nun die Grenzen nach oben zunächst, aber auch nach unten. Ist der Reiz zu stark, als daß ich mich dagegen behaupten und mit ihm fertig werden, mich an ihn gewöhnen und ihm accommodieren könnte, so empfinde ich das als einen Eingriff in mein Dasein und Leben, als Störung und Hemmung des Lebensprozesses, als Bedrohung meines Selbst; und das alles wirkt unangenehm oder darin besteht vielmehr das Unangenehmsein. Und ist auf der andern Seite der Reiz zu schwach, um mich zum Reagieren zu veranlassen oder genauer gesprochen, zu unbestimmt, um einer etwaigen Reaktion dagegen die Richtung geben zu können, so ist zweierlei denkbar: entweder ist diese Schwäche des Reizes Folge von Abstumpfung und dann wirkt es als reizlos nicht etwa nichts, sondern unangenehm; ich bin der Sache überdrüssig, sie ist mir entleidet. Oder aber, der Reiz ist als schwacher so unbestimmt, daß wie beim Kitzel ein Oscillieren eintritt: man weiß nicht, ob, und namentlich nicht, wohin man die Reaktion lenken soll; der Reiz in seiner Unbestimmtheit giebt dafür keine Anhaltspunkte (man sieht dies auch bei den etwaigen Abwehrversuchen an dem Ungeschick und der Unbeholfenheit), man wird nicht mit ihm fertig, weil man nichts Bestimmtes mit ihm anzufangen, ihn nicht durch eine

bestimmte Assimilation unschädlich zu machen weiß; und so wirkt Kitzel als belebender Reiz angenehm (er macht lachen), als unbestimmter Reiz dagegen mehr und mehr unangenehm, und daher jenes Oscillieren mit sich steigender Unlust.

Faßt man das alles ins Auge, so wird man das Richtige aus allen jenen Theorien heraushebend sagen können: Lust ist die psychische Seite, die Innenseite oder Begleiterin des Lebens, d. h. der Bethätigung des Vermögens, jedem als neu, als Kontrast auftretenden Reiz gegenüber durch Gewöhnung und Assimilation sich selbst zu behaupten; Unlust dagegen entspricht psychisch dem Mangel an solcher Bethätigung, sei es weil der Anlaß dazu überhaupt fehlt oder weil der Reiz jenes Vermögen soweit übersteigt oder soweit unter der Grenze bleibt, daß von einer Assimilation keine Rede sein kann. Wie hiebei die Theorie von Lust und Unlust als Zeichen des Nützlichen und Schädlichen ebenfalls zu ihrem Recht kommt, liegt auf der Hand, ohne daß doch irgend welches teleologische Moment eingetragen werden müßte.

Bei dieser Auffassung ergiebt sich zugleich auch die nahe Beziehung des Gefühls zum Selbstbewußtsein, dessen Kern wir ja eben als Gefühl erkannt haben. Alles, was an das Bewußtsein herantritt, findet nur als Gefühl Aufnahme *von uns* und erzwingt sich als solches den Zugang zu *unserem* Bewußtsein; denn alles, was an uns herankommt, wird auf seine Beziehung zu uns hin angesehen: was *uns* reizt (daher der Begriff des ästhetisch Reizenden) und *von uns* assimiliert wird oder werden kann, nennen wir angenehm; unangenehm dagegen, wenn entweder der Reiz fehlt (das Reizlose) oder der eintretende Reiz für das Ich zu stark ist, um assimiliert werden zu können, oder zu schwach, um dem Ich für den Reaktions- und Assimilationsprozeß Anhaltspunkte zu geben. Gefühl ist somit die psychische Bethätigungsweise des Menschen gegenüber allen von außen an ihn herankommenden Reizen, der psychische Akt der Selbstbehauptung oder das psychische Zeichen für diesen Akt.

Ganz verständlich wird uns das freilich erst werden, wenn wir auch den zweiten Teil dieser Selbstbehauptung, den weiteren Verlauf

derselben, wie er sich in den Gefühlsäußerungen vollzieht, näher bestimmt haben werden: da erst wird die Lehre vom Wesen des Gefühls zum Abschluß kommen können. Doch ehe wir dazu übergehen, müssen wir zuvor die Ausbreitung des Gefühlslebens und die einzelnen Gefühle näher kennen lernen und zu diesem Behufe uns vor allem nach einer Gliederung und Einteilung umsehen, was uns, da sich eine solche doch stets an wesentliche Eigenschaften zu halten hat, Natur und Wesen des Gefühls noch deutlicher machen und uns namentlich auch der später doch aufzuwerfenden Frage nach dem Verhältnis des Gefühls zu anderen psychischen Bethätigungsweisen entgegenführen wird.

2) Einteilung der Gefühle.

Die Einteilung der Gefühle hat stets zu den schwierigsten Aufgaben der Psychologie gehört, und eine in allen Teilen befriedigende Klassifizierung derselben ist wie mir scheint noch nicht gefunden und auch im Folgenden nicht zu erwarten. Ich würde das vielleicht schwerer nehmen und mich von diesem Mangel mehr bedrückt fühlen, wenn ich solchen Klassifikationsversuchen überhaupt mehr Wert beizulegen vermöchte. Seitdem wir aber den Begriff nicht mehr als das ideale Gegenbild des realen Gegenstands, sondern nur noch als die im Wort sich zusammenfassende Summe unseres Wissens von demselben ansehen, müssen wir auch anerkennen, daß die Gesichtspunkte, nach denen wir die Begriffe einzuteilen pflegen, von dem Stand unseres jeweiligen Wissens abhängen und somit wechseln, also nie frei von Subjektivität und Willkürlichkeit sein werden; und damit wird auch die Klassifikation stets eine willkürliche und künstliche sein und bleiben müssen und zu sein das Recht haben. Vollends aber psychischen Vorgängen und Zuständen gegenüber haben wir das Gefühl, daß hier bei jeder Klassifikation nicht bloß willkürlich, sondern auch gewaltsam getrennt und auseinandergerissen werde, wo doch ein stetes In- und Miteinander gegeben sei; und bei dem Tiefsten und Feinsten in uns, dem Gefühlsleben, für dessen Nüancen und Unterschiede uns tausend-

mal selbst schon die Worte fehlen, ist jeder Einteilungsversuch nichts anderes als das Hereingreifen einer plumpen Hand in ein subtiles Spinngewebe, wobei mehr zerrissen als gesondert wird. Und daher hat Laube nicht so Unrecht, wenn er im „Jungen Europa" einmal sagt: „wer klassifiziert die Gefühle, ohne zu lügen?" Und so kann es sich auch hier doch nur darum handeln, ich möchte sagen möglichst anspruchslos und harmlos so zu gruppieren, daß in die gebildeten Klassen alles untergebracht werden *kann*; und das wird gelingen, wenn man nicht von vorn herein zu tief ins Einzelne geht, sondern die Klassen möglichst umfangreich macht. Die Selbstbeobachtung im Bund mit der Sprache mag dann dafür sorgen, daß das Greifbare und Erreichbare wenigstens auch wirklich alles eingereiht wird.

Suchen wir nun nach einem geeigneten Gesichtspunkt und Einteilungsgrund für das Gefühl, so bieten sich dafür, wenn man nicht aus dem Psychologischen hinausgehen will, was weder logisch berechtigt noch sachlich ersprießlich wäre, drei Möglichkeiten im Wesen und in der Natur des Gefühls selbst dar — Intensität, Dauer und Qualität. Die beiden ersten scheinen zur Gewinnung einer Klassifikation wenig geeignet, da die Intensität natürlich unendlich viele Stufen und Grade annehmen kann, die sich überdies von Gefühl zu Gefühl nur schwer feststellen und vergleichen lassen; und ebenso ist die Dauer eine unendlich mannigfache. Und dennoch hat man beiden je eine wichtige Unterscheidung abgewonnen. Der Stärke nach unterscheidet man Gefühl und Affekt, wobei wir vorläufig von der Beantwortung der Frage absehen können, ob sich diese beiden Zustände *nur* durch ihre Intensität von einander sondern; der Dauer nach zerfallen die Gefühle in solche, die isoliert in Kürze verlaufen — die Gefühle im engeren Sinn, wozu hier auch die Affekte zu rechnen sind, und in Zustände von längerer Dauer (und zugleich von größerer Ausbreitung), die sogenannten Stimmungen.

Viel größere Schwierigkeiten bietet nun aber der dritte der möglichen Gesichtspunkte — die Qualität. Denn hier erhebt sich die für das Wesen der Gefühle so wichtige, von uns seither ver-

nachläßigte Frage, ob Gefühle überhaupt eine Qualität haben, oder ob diese nicht ausschließlich darin besteht, daß sie angenehm oder unangenehm, Lust oder Unlustgefühle sind?[1]) Müßte man sich aber damit begnügen, so würde man über die Sechszahl nicht hinauskommen: Lustgefühle, Lustaffekte, Luststimmungen; Unlustgefühle, Unlustaffekte, Unluststimmungen. Dabei sieht man jedoch sofort, wie Verschiedenes hier zusammengenommen werden und wie unbefriedigend infolge dessen die Einteilung ausfallen müßte; und auch Dumonts[2]) Konzession und Unterscheidung einer positiven und negativen Lust oder Unlust würde zwar die Glieder vermehren, aber sachlich nichts helfen. Man könnte aber auch auf die Beantwortung der eben aufgeworfenen prinzipiellen Frage hier, wo eben nur die Einteilung zur Diskussion steht, verzichten und sagen: wenn auch die Qualitätsverschiedenheit eine nur scheinbare sein und es sich dabei vielmehr um ein von außen und anderswoher Kommendes, also um eine Frage nach dem Woher und nach der Entstehungsursache handeln sollte, nach der die Gefühle verschieden benannt werden, so könnten wir für unseren Zweck doch ohne weiteres davon Gebrauch machen. Allein wir dürfen die Einteilungsfrage nicht in dieser Weise isolieren, sondern wollen ja gerade bei Gelegenheit derselben über Wesen und Natur des Gefühls vollends ins Klare kommen, also auch darüber, ob die Gefühle selbst und an und für sich, ihrem Inhalt nach, verschieden sind oder nicht?

Nun meine ich aber, der Versuch jede über den polaren Gegensatz von Lust und Unlust hinausgehende Inhaltsverschiedenheit der Gefühle zu bestreiten, beruhe doch nur auf der alten Vermögenstheorie. Solange man das Fühlen vom Wollen und Vorstellen trennte und auf ein selbständiges Vermögen zurückführte, konnte man natürlich keinen anderen Inhalt als den der Lust oder der Unlust

[1]) So neuestens wieder Ed. von Hartmann, Philosophie des Unbewußten, 10. Aufl., erster Teil, S. 210 ff.

[2]) Dumont, a. a. O. S. 141 ff.

dafür finden. Wenn man aber jene veraltete Lehre, wenigstens in ihrem eigentlichen und ursprünglichen Sinn, fallen läßt (und wer thäte das heute nicht?) und an das Zusammen aller psychischen Zustände und Vorgänge denkt, wie es uns im Bewußtsein entgegentritt, so stellt sich die Sache doch erheblich anders. Die ästhetische Freude über ein schönes Gedicht ist inhaltlich verschieden von der sinnlichen über ein Glas guten Weines oder von der intellektuellen über eine gelöste Preisaufgabe; und zwar ist nicht nur die Ursache, das a quo, dasjenige an dem sich die Freude hier und dort anrankt, verschieden, sondern auch ihr Inhalt, die Wirkung, der ganze Verlauf, die Art und Weise dieser Freude im ganzen stellt sich uns als von jeder andern spezifisch verschieden dar; darüber glaube ich mich in meiner Selbstwahrnehmung nicht zu täuschen. Dabei kommen natürlich in erster Linie Vorstellungen aller Art, Erkenntniselemente in Betracht, aber nicht so als ob sie das Beherrschende und Bedingende, die Gefühle nur das Abgeleitete und durch sie Bedingte wären;[1]) im Gegenteil, das Gefühl ist primär, und die gefühlsfreien Empfindungen und Vorstellungen sind erst durch Wiederholung und Abstumpfung daraus entstanden, wenn auch im individuellen Dasein von Anfang an neben den Gefühlen vorhanden und als solche immer weniger davon zu trennen; und da beides Produkte eines und desselben Subjektes sind, so ist es nur natürlich, daß sie einander gegenseitig beeinflussen, hemmen, hervorrufen und vor allem auch modifizieren. Doch werden wir darüber und des weiteren auch über das

---

[1]) Es gilt dies nicht bloß gegen die Herbartsche Auffassung dieses Verhältnisses, sondern auch noch gegen die Art, wie Lehmann a. a. O. § 14 ff. sich zu der „Kantschen" Theorie bekennt. Den Satz, „ein rein emotioneller Bewußtseinszustand kommt nicht vor; Lust und Unlust sind stets an Erkenntniselemente gebunden" (§ 69) kann ich in dieser Fassung und Formulierung nicht gutheißen; und so denke ich wohl auch bei den im ganzen richtigen Worten: „unter Gefühlen verstehen wir die reellen psychischen Zustände, welche sowohl intellektuelle als emotionelle Elemente enthalten" (§ 21) schwerlich ganz dasselbe wie er.

Verhältnis des Gefühls zum Willen später noch zu reden haben. Hier sollte uns diese prinzipielle Erörterung nur das Recht erkämpfen, die Gefühle qualitativ zu gliedern.

Wie wird denn nun aber gewöhnlich eingeteilt? Einen Einteilungsgrund haben wir bereits vorweggenommen, man könnte ihn den dualistischen heißen, wornach körperliche und psychische Gefühle unterschieden werden. Wir wissen schon, daß die Herbartsche Schule diesen Gesichtspunkt so sehr überspannt hat, daß sie die ersteren vom Gefühlsleben vollständig ausschließt[1]) und sie als Empfindungen von den Gefühlen trennt. Zu dem, was wir früher dagegen gesagt haben,[2]) füge ich hier noch hinzu, daß eine solche schroffe Scheidung eben als dualistische auch deshalb verfehlt ist, weil sie das psychophysische Wesen des Menschen verkennt: es giebt kein Psychisches, das nicht zugleich ein Physisches wäre und nicht irgendwie auf sinnlich-körperlicher Grundlage ruhte, und so sind auch die geistigsten Gefühle physisch bedingt, wenn wir gleich die zugehörigen körperlichen Vorgänge nicht kennen; und umgekehrt — sind denn die körperlichen Gefühle eben als Gefühle nicht psychische Zustände, so daß von einer solchen Scheidung wirklich keine Rede sein kann? Körperliche Gefühle sind also nur a parte potiore körperlich, sofern wir sie auf bestimmte körperliche Reize zu beziehen imstande sind; seelische Gefühle nur a parte potiore psychisch, sofern uns die physiologische Interpretation, abgesehen von dem Daß, im allgemeinen unmöglich ist.

Eine andere Einteilung ist die in niedere und höhere Gefühle.[3]) Daß auch sie auf dualistischen Voraussetzungen ruht und auf eine

[1]) Nahlowsky a. a. O. S. 45 kennt übrigens auch sinnliche Gefühle im Unterschied von dem Gefühlston der Empfindungen: was soll das bei ihm heißen? Daß sie „dem niederen Geistesleben" angehören, macht auf seinem Standpunkt weder den Namen noch die Sache verständlicher.

[2]) s. oben S. 75 f.

[3]) Diese Einteilung stammt von Wolff, ist also doch nicht nur und nicht erst, wie Eucken, die Grundbegriffe der Gegenwart, 2. Aufl. 1893 S. 64 meint, das Lieblingswort der deutsch-klassischen Zeit gewesen.

nicht aus der Sache gewonnene, somit falsche Schätzung zurückgeht, ist ebenso klar, wie das logische Bedenken gerechtfertigt, daß dieser Unterschied ein ganz fließender und unbestimmter bleiben müßte.

Beachtenswert ist dagegen die in der Herbartschen Schule übliche Zerlegung der Gefühle in vage und fixe,[1]) welche mit derjenigen von Nahlowsky[2]) in formelle und qualitative im wesentlichen zusammenfällt. Hört man aber die nähere Begründung dieser Unterscheidung, wonach die Unbestimmtheit der vagen Gefühle aus der ursprünglichen Schwäche der Vorstellungen oder auch daraus sich erklären soll, daß sie an keiner ihnen bestimmt vorgezeichneten Qualität des Vorstellens haften, so wird man gegen diese nicht von der Beschaffenheit des Gefühls selbst hergenommene Einteilung mißtrauisch werden. Und dasselbe gilt auch von der nur dem Namen nach davon verschiedenen Einteilung Lehmanns,[3]) der im Anschluß an seinen Landsmann Sibbern zwei Hauptgruppen aufstellt — Inhalts- und Beziehungsgefühle: jene solche, deren Qualitätseigentümlichkeiten auf dem Vorstellungsinhalt allein beruhen, diese die, bei denen dieselben von dem Vorstellungsverhältnis, z. B. dem des Phantasiebilds zu dem sinnlich Wahrgenommenen abhängen. Und auch hiefür gewinnt er die Unterabteilungen noch einmal aus verschiedenen Arten dieser Vorstellungsverhältnisse, während er für die Subdivision der ersteren die Grundverhältnisse zwischen dem Ich und der Außenwelt als Einteilungsprinzip benützt; wenn er aber dabei u. a. Thätigkeits- und religiöse Gefühle koordiniert, so sieht man leicht, wie hier ganz verschiedene Gesichtspunkte maßgebend sind.

Vielleicht ist aber eine solche Verschiedenheit der Gesichtspunkte gar nicht so sehr vom Uebel, wenn sie nur nicht zu einer Vermischung führt, sondern wenn man mit Absicht und Bewußtsein kombiniert und meinet-

---

[1]) W. Volkmann Ritter von Volkmar, Lehrbuch der Psychologie 2^2, § 132.

[2]) Nahlowsky a. a. O. § 3.

[3]) Lehmann a. a. O. 410 ff.

wegen sogar etwas eklektisch zu Werke geht. Und so scheide ich 1) die Gefühle nach ihrer qualitativen Verschiedenheit, und 2) den Gefühlsverlauf nach Dauer und Intensität. Bei dem letzteren liegt die Sache einfach: hier handelt es sich a) um Gefühle im engeren Sinn (isolierte Gefühle), b) um Affekte und c) um Stimmungen. Viel schwieriger ist die Gliederung nach der qualitativen Seite. Daß hierbei die körperlichen oder sinnlichen Gefühle in dem oben festgestellten Sinn a parte potiore und in dem von uns bereits beschriebenen Umfang den ersten Platz einnehmen müssen, liegt auf der Hand. Streng logisch müßten ihnen die seelischen Gefühle a parte potiore gegenübertreten; aber wir dürfen diese schablonenhafte Stufe wohl sofort überspringen, wie ja die Logik auch gestattet, die Dreiecke in spitz-, recht- und stumpfwinklige einzuteilen. Dann aber bleibt nur die Dreiteilung: der Mensch verhält sich — natürlich der Welt gegenüber — entweder genießend oder erkennend oder handelnd, und alle Inhalte kommen, um mich so ungenau auszudrücken, seinem Gefühl nur durch Empfinden, Vorstellen, Denken und Wollen zu, wie umgekehrt alle einzelnen Empfindungen, Vorstellungen, Denk- und Willensakte nur durch das Gefühl die seinigen werden; und so schließen sich an die sinnlichen Gefühle direkt die ästhetischen an, welche die zweite Stelle einzunehmen haben; und wenn wir hier im Gebiet des Vorstellens sind, so folgen dann weiterhin die mit den Denkakten zusammenhängenden intellektuellen, und endlich die sittlichen Gefühle, eine Bezeichnung, die ich aber sofort im weitesten Sinne des Worts verstanden wissen möchte. Ob neben diesen drei Klassen die religiösen Gefühle einen besonderen Platz für sich beanspruchen dürfen, bleibt vorläufig zweifelhaft; jedenfalls müßten sie dann, sei es als die tiefsten oder als die centralsten, hier an den Schluß gestellt werden; und wie auch das Ergebnis ausfalle, zu untersuchen haben wir sie immer.

So ergiebt sich folgendes Schema:

I. Die Gefühle nach ihrer qualitativen Verschiedenheit:
   a) körperlich-sinnliche; b) ästhetische; c) intellektuelle; d) sittliche; e) religiöse.

II. Der Gefühlsverlauf:

a) die Gefühle im engeren Sinn nach ihrem Verlauf betrachtet, wobei naturgemäß jene „formellen“ oder „vagen“ Gefühle der Herbartianer zur Sprache kommen werden; b) Affekte; c) Stimmungen.

Natürlich könnte man gleich hier auch diese beiden letzten Klassen noch einmal und zwar qualitativ einteilen; aber das vermögen wir doch erst, wenn wir Natur und Wesen namentlich des Affekts uns verständlich gemacht haben; und wenn es auch an einem Einteilungsgrund dafür nicht fehlt, so werden wir doch rasch genug bei der einfachen Aufzählung und bei der Beschreibung im Einzelnen angelangt sein.

Die vorstehende Klassifikation zeichnet sich weder durch besondere Originalität noch durch logische Strenge aus, sie hat, wie schon gesagt, etwas Eklektisches und Willkürliches an sich. Allein ich meine, daß sich das ganze Gefühlsleben auf diese Weise wird überschauen lassen; und an Uebersichtlichkeit und Durchsichtigkeit scheint mir dieses System ebenfalls vor allen mir bekannt gewordenen deshalb den Vorzug zu verdienen, weil es in einfachster Weise sich an übliche und allen geläufige Kategorien anschmiegt. Im übrigen halte ich eine „natürliche“ Einteilung der Gefühle um deswillen für unmöglich, weil uns für die feinsten und vielfach recht individuellen Unterschiede nicht einmal die nötigen Worte zur Verfügung stehen; wo aber Worte fehlen, wie will man da Klassen bilden und Begriffe einteilen? Um so mehr ist es angezeigt, einfach und pedester beim Nächstliegenden zu bleiben und nicht zu künsteln, wo alle Kunst und alle Mühe doch vergebens wäre. Einteilungen sind ja gottlob in der Wissenschaft nicht die Hauptsache.

IV. Das Gefühlsleben im Einzelnen.

1) Die Gefühle nach ihrer qualitativen Verschiedenheit.

Die Meinung ist, daß die Gefühle als Lust oder Unlust, angenehm oder unangenehm zugleich auch und daneben noch qualitativ verschieden seien, wobei das Woher und Wohin eine Rolle spielt; aber nicht so, als ob nur in diesem Woher und Wohin der Unterschied läge, sondern Ausgangspunkt und Richtung geben dem Gefühl selbst einen eigenartigen Inhalt, eine besondere Farbe, die wir freilich immer wieder nur fühlen, nicht beschreiben können. Und daher wird, gegen die eigentliche Meinung, viel mehr von jenem Woher und Wohin die Rede sein müssen, als von Farbe und Inhalt selbst, die wir eben nur jeden nachzufühlen ersuchen können. Wir beginnen also mit

a) den körperlich-sinnlichen Gefühlen.

Oder vielmehr wir hätten damit zu beginnen, wenn wir dieselben nicht im zweiten Abschnitt (II) bereits eingehend besprochen hätten. Das ist freilich für die Komposition des Ganzen ein Nachteil und Fehler, wirklich „eine Tonne für unsere kritischen Walfische," und nicht „einzig und allein für sie ausgeworfen," sondern ein Notbehelf. Ich mußte mir den Zugang zum Gefühlsleben durch irgend ein Thor bahnen: das Sinnlich-Körperliche war dieses Thor, das nächstliegende und das am weitesten offene, wissenschaftlich am besten bekannte. Aber eine Vorwegnahme war es eben doch; und nun bleibt hier, wo die richtige Stelle für diese körperlich-sinnlichen Gefühle wäre, eine Lücke, eine bloße Verweisung auf schon Behandeltes. Wenn ich hinzufüge, daß es vielleicht keiner allzugroßen schriftstellerischen Kunst bedurft hätte, um diesen Kompositionsfehler meiner Arbeit zu verschleiern,

daß ich es aber vorgezogen habe, ihn offen einzugestehen und recht deutlich zu markieren, um der Durchsichtigkeit des Ganzen willen und aus Furcht vor daran sich anschließenden sachlichen Mißverständnissen, so weiß ich nicht, ob ich durch diese Ehrlichkeit meine Sache verbessert oder nicht viel mehr verschlimmert habe. Nun, dann ist die Tonne ja nur um so erfreulicher für das Spiel der Walfische.[1])

b) Die ästhetischen Gefühle.

Wir müssen und können auch hier auf die sinnlichen Gefühle und auf das dort Bemerkte zurückgreifen, nicht um uns damit zu begnügen, wohl aber um von da aus und daran anknüpfend weiterzukommen. Denn daran ist doch kein Zweifel, daß das sinnliche Lustgefühl vom ästhetischen nicht rigoros auszuscheiden und abzusondern, sondern durchaus als Ausgangspunkt nicht nur, sondern auch als bleibendes Ingrediens desselben zu betrachten ist. Das zeigt sich schon in der Tierwelt: die Freude an bunten Farben, an lustig schmetterndem oder süß flötendem Gesang, an zierlich anmutigen Bewegungen, das kokette sich Putzen und Herrichten bei manchen Vögeln ist doch ein entschieden Aesthetisches, wenn auch auf der Basis angeborener Triebe und im Dienst geschlechtlicher Auslese. Und noch viel mehr finden wir dieses Aufkeimen des Aesthetischen in und aus dem Sinnlichen heraus beim Menschen. Von Harmonie und Konsonanz war schon die Rede. Wir schloßen uns dabei im ganzen an die Helmholtzsche Theorie an, wonach der Mangel an deutlich wahrnehmbaren Schwebungen sinnlich angenehm wirkt, glaubten aber, sie ergänzen zu sollen durch den Hinweis auf die Kontrastwirkung gegenüber den unzählig vielen disharmonischen Geräuschen, die uns beständig martern. Dabei ist

[1]) Ein Beispiel, wie „trefflich sie spielen!" In der Einleitung zu meiner Schrift „Die soziale Frage eine sittliche Frage" hatte ich gesagt, ich sei kein Nationalökonom; fast keiner meiner vielen Kritiker hat es versäumt, dies mit aller Wucht und Strenge zu wiederholen, am wenigsten natürlich diejenigen, welche von Nationalökonomie vermutlich erheblich weniger verstehen als ich.

auch noch einmal des Rhythmischen und des Gefühls für Rhythmus zu gedenken, das wir wohl besser hieher stellen, weil es ohne Zweifel tiefer begründet und auf unsere geistige Organisation selbst zurückzuführen ist, auf die Thatsache der Enge des Bewußtseins, wodurch die für das Aesthetische so wichtige Zusammenfassung einer Mannigfaltigkeit von Eindrücken zu einer Einheit und weiterhin die sonst ausgeschlossene Auffassung einer Vielheit von Zusammengehörigem erst ermöglicht wird. Mit diesem in unserem innersten Wesen zu suchenden Ursprung des Gefühls für das Rhythmische hängt die weite Verbreitung des Rhythmisierens zusammen: unsere eigenen Körperbewegungen, willkürliche wie unwillkürliche, Gehen wie Atmen verlaufen vielfach rhythmisch, und nicht nur auf dem Gebiete der Kunst, in Musik und Poesie spielt der Rhythmus eine große Rolle, sondern, wie schon gesagt, selbst so irrationale Geräusche wie das Rasseln eines dahin sausenden Eisenbahnzugs zerlegen wir uns in rhythmisch regelmäßige Glieder, weil wir auf diese Weise etwas wie Ordnung und Zusammenhang hineinbringen und so allein damit fertig werden, sie bewältigen können.

Auch an die Raumvorstellung haben wir hier beim Uebergang vom sinnlichen zum ästhetischen Gefühl zu erinnern. Ein Haupterfordernis für die Entstehung und Bildung derselben ist jedenfalls die Beweglichkeit des Auges, wodurch ebenfalls erst das Zusammenfassen des lokal Auseinanderliegenden zur Einheit und Kontinuität möglich und die Assimilation der unendlich vielen gleichzeitigen Reize erleichtert wird. Und auch das Wohlgefallen an bestimmten Raumgebilden, Gestalten, Umrissen, Linien beruht auf Bewegungen des Auges und deren leichter und bequemer Ausführung. Mühelos folgt das Auge in weite Entfernungen hinaus einer geraden oder noch lieber einer leicht geschwungenen Linie: das entspricht seinem Bau und seiner natürlichen Art sich zu bewegen, wogegen ein beständiges Abbrechen bei Zickzacklinien stetig stört und hemmt und so das Gefühl des Mühevollen, dessen womit man nicht recht fertig werden kann, hervorruft und hervorrufen muß.

Wenn aber so das Aesthetische in gewissen letzten Elementen

auf das Sinnliche zurückgeht, auf rein körperlicher, physiologischer Basis sich aufbaut und selbst die Bequemlichkeit des Funktionierens der Sinne zu Hilfe ruft, gerät es damit nicht in eine verhängnisvolle und ungehörige Abhängigkeit vom Sinnlich-Angenehmen, von dem es doch Kant so sorgfältig und so rigoros losgelöst hat? Aber die Frage ist ja eben die, ob eine solche dualistische Scheidung berechtigt war. Und das bestreite ich; den Sinnenreiz vom ästhetisch Wirkenden ausschließen zu wollen ist eitel Prüderie und widerspricht aller Erfahrung. Im Schönen, in dem was ästhetisch gefällt, steckt immer auch sinnlich Angenehmes, im Häßlichen und dem, was ästhetisch mißfällt, sinnlich Unangenehmes. Zur Schönheit der Rose gehört doch offenbar ihr Duft mit; nimmt man ihr den, so verliert sie mit dem sinnlich Angenehmen des Geruchs auch an rein ästhetischer Wohlgefälligkeit; und zwar gilt dies nicht nur von der direkten, sondern ebenso auch von der associativen Wirkung: selbst wenn ich eine Rose nur von Ferne sehe, denke ich zugleich auch an ihren Duft. Der Sinnenreiz ist sozusagen der Köder, den der Gegenstand auswirft, um daran eine höhere ästhetische Wirkung anzufügen. Das kann nur Sinnenfeindschaft leugnen, wie sie Kant auf Grund von Jugendeindrücken einer pietistischen Erziehung nie losgeworden ist.

Und ebensowenig können wir die Lehre von dem rein uninteressierten oder interesselosen Wohlgefallen acceptieren. Nach unserer Auffassung kann es nicht nur kein Wohlgefallen, sondern überhaupt kein Bewußtsein und nichts Bewußtes geben ohne Interesse: im Interesse besteht eben der Gefühlswert, mit dem sich alles, also auch die Gegenstände des ästhetischen Gefallens oder Mißfallens, unserem Bewußtsein aufdrängen. Und es fragt sich deshalb nicht: Interesse oder nicht? sondern welche Art von Interesse das spezifisch ästhetische sei und auf diesem Gebiete den Eintritt und die Aufnahme in das Bewußtsein herbeiführe?

Daß es das sinnlich Angenehme nicht allein ist, das freilich ist richtig. Wir können das ästhetische Wohlgefallen ihm gegenüber als ein — ich möchte sagen: Theoretischeres bezeichnen, weshalb es

auch wesentlich (nicht ausschließlich) an den höheren Sinnen des Auges und des Ohres haftet und mit ihnen sich verbindet. Ja man könnte sagen, bei Auge und Ohr habe schon der Sinnenreiz selber etwas vom Sinnlichen abgestreift und wirke als solcher ästhetisch: je höher der Sinn, desto ästhetischer das ihm Angenehme! Da lag nun die Lehre nahe, daß wir es beim Schönen und Häßlichen im Unterschied vom Sinnlich-Stofflichen mit einem wesentlich Formalen zu thun haben. Und das hat denn auch, nicht ohne sich auch hiefür teilweise auf Kant berufen zu können,[1]) die Herbartsche Schule[2]) in der Weise aufgegriffen und auf die Spitze getrieben, daß sie erklärt, das Schöne sei ausschließlich und wesentlich in der Form des Sichtbaren und Hörbaren begründet und von allem Inhalt sei dabei völlig abzusehen. Das Richtige hieran ist sicherlich, daß beim Schönen von der Form auszugehen ist: Konsonanz, Harmonie, Rhythmus sind zunächst formale Eigenschaften, und ebenso fällt uns beim Sichtbaren neben der sinnlich anregenden Farbe zuerst und oft noch vor dieser die räumliche Konfiguration, Gestalt, Umriß und Linienführung ins Auge. Und wenn wir fragen, welche Formen uns gefallen, so weist man mit Recht hin auf Regelmäßigkeit und Symmetrie gegenüber dem Regellosen und Unsymmetrischen, auf das Begrenzte und Bestimmte gegenüber dem Unbegrenzten und Unbestimmten, auf das in weichen Bogenlinien Fließende gegenüber dem scharfkantig Gebrochenen und Gezackten. Allein ähnlich wie bei der Erklärung des Gegensatzes von Lust und Unlust aus dem wechselseitigen Kontrast, tritt uns auch hier die Thatsache entgegen, daß doch zuweilen auch das Regellose gefällt gegenüber dem allzu Eintönigen und Einförmigen, das in Regel und Ordnung liegt, das Unsymmetrische gegenüber einer pedantischen und eben darum ermüdenden Symmetrie,

[1]) Ueber Kant als ästhetischen Formalisten s. Ed. v. Hartmann, die deutsche Aesthetik seit Kant, S. 14 ff. und Fr. Blencke, die Trennung des Schönen vom Angenehmen in Kants Kritik d. ästh. Urteilskraft 1889.

[2]) Der Hauptvertreter dieser Formalästhetik ist R. Zimmermann, Aesthetik. 2 Bände 1858 und 1865.

das Eckige und Kantige, das Knorrige und Körnige gegenüber dem allzu Glatten und Weichen und ewig Runden. Und wenn ich auch als der letzte der Formlosigkeit der Romantik das Wort reden möchte, das ist doch unbestreitbar, daß in der Unbestimmtheit und Unklarheit ihrer Formen und Gestalten, in dem Nebelhaften, Dämmerungsvollen und Verschwebenden derselben der Reiz und Zauber ihrer Märchenpoesie besteht.

Der Grund dieser Doppelseitigkeit liegt nun freilich auf der Hand. Dort gefällt Regel und Symmetrie, weil sie die Auffassung des zu Betrachtenden erleichtert und ermöglicht, hier mißfällt sie, wenn sie in ewiger Wiederholung dem Auge schließlich nichts mehr zu thun, zu assimilieren darbietet, wenn sozusagen alles fertig und wohlassortiert ist; daher das Reizlose einer zu weit getriebenen Regelmäßigkeit, es ist leer, nüchtern, schaal, philisterhaft.

So können uns jene Beispiele freilich zeigen, daß uns, und in gewissem Sinn auch warum uns die einen Formen gefallen, die anderen entschieden mißfallen; allein sobald man darüber Gesetze aufstellen will, so findet man eben nichts anderes, als daß immer auch das Gegenteil gelten kann, daß also, wenn wir bei diesem Formalismus stehen bleiben, die Aesthetik in der That die widerspruchsvollste Wissenschaft wäre, die, wo sie a sagt, immer auch non a sagen könnte. Und wenn wir dann fragen: wann gefällt uns denn nun das Einheitliche und Bestimmte, wann das Mannigfaltige und Unbestimmte? wann das Gerade und wann das Geschwungene? wann das Große und wann das Kleine? so würde uns auf alle diese Fragen eine abstrakt formalistische Aesthetik mit Notwendigkeit ohne Antwort lassen müssen. Der Formalismus ist nur sozusagen Topik und Vorschule der Aesthetik, nicht diese selbst: er kann uns nur die Bedeutung der Form für die Erfassung des Schönen im allgemeinen klar machen, nur eine Kategorientafel von schönen Formen entwerfen,[1]) sobald es aber an das Konkrete und Einzelne geht, läßt er uns völlig im Stich;

[1]) C. Köstlin, Aesthetik 1869.

welche Form für welchen Inhalt passe und welcher Inhalt diese und nicht jene Form fordere, das, d. h. also eben die Hauptsache, weiß er uns nicht zu sagen, und so steht er der Welt des Schönen ratlos, machtlos, rechtlos gegenüber. Freilich kann man ihm auch wieder Recht geben und sagen: ästhetisch betrachtet ist die Form alles und alles kommt auf sie an, — aber die Form als Form, d. h. nicht bloß von außen, sondern auch von innen, die Form ganz begriffen, nicht losgelöst also von dem, an dem sie haftet, von dem Inhalt, dessen Form sie ist. Und zwar braucht es gar keiner besonders tiefsinnigen Untersuchungen über dieses Verhältnis von Inhalt und Form, um sich sofort darüber klar zu werden, daß nicht jede Form für jeden Inhalt paßt, oder noch genauer, daß Inhalt und Form aufs engste zusammengehören und ein untrennbares Ganzes bilden. Warum gefällt uns z. B. der geschwungene Fuß eines Tisches und erscheint uns die gewundene Säule eines hohen Saales ästhetisch unerträglich? Offenbar würde in diesem letzteren Fall die Abweichung von der geraden Linie die Vorstellung erwecken, als sei die betreffende Last für den Träger zu schwer, dieser für jene zu schwach, während beim Tisch mit seiner leichten Platte eine solche Befürchtung nicht aufkommen kann, vielmehr dieses scheinbare sich Biegen unter einer doch so leichten Last den Eindruck der Leichtigkeit verstärkt. Dort ist es also die Vorstellung des Unvermögens und der Zweckwidrigkeit, die unser Mißfallen erregt, hier das gertenartig Biegsame, was den Eindruck der Schwere und der Plumpheit nicht aufkommen läßt.

Aber nicht nur die Angemessenheit der Form an den Zweck, noch ein anderes kommt hier in Betracht. Wir tragen von den uns bekannten Dingen je länger je mehr auf Grund vielfacher Erfahrungen sozusagen ein Normalmaß und eine Normalgestalt mit uns herum, ein Gattungsmäßig-Typisches, und verlangen nun von allen Exemplaren der betreffenden Gattung oder Art, daß sie sich diesem Typus fügen und an diesem Normalmaß messen lassen sollen: entspricht ihm der einzelne Gegenstand im allgemeinen, so wirkt er

gefällig, andernfalls mißfällt er uns als ein Abnormes und Monströses, ein Ungeheuerliches oder Minutiöses. So gefällt uns am Mann das Männliche, d. h. das Entschiedene und in sich Geschlossene, das Starke und Fertige, das Kräftige und Stramme; beim Kind das Kindliche, d. h. das Knospenartig-Unreife, das Hilflose und Hilfsbedürftige, das unbestimmt Spielende; bei dem Weib das Weibliche, d. h. das Weiche und Rundliche, das Zarte und Feine, das Hingebende und sich Anschmiegende. Dasselbe Formale kann also hier gefallen und dort mißfallen, und auch der Geschmack kann sich je nach der Auffassung ändern — sagen wir z. B. von der Bestimmung des Weibes und denken dabei an die virago als Ideal der Weiblichkeit in gewissen Kreisen der italienischen Humanisten. So kommt schließlich alles auf die Bestimmung, die Bedeutung an, und eben darum läßt uns eine rein formale oder „freie" Schönheit wie die von Arabesken als bedeutungslos und gleichgültig kalt: sie sagt uns nichts, ist öde und leer, bedeutungslos und unbedeutend. Und auch da, wo wir vom Inhalt scheinbar nichts wissen oder wo gar keiner da ist, wirkt doch der Gedanke an einen solchen mit — z. B. bei einem uns sympathischen, schön erscheinenden Namen, neben dem bloßen Klang die Erinnerung an eine erfreuliche Trägerin dieses Namens, an blaue Augen und blonde Locken, an rosige Wangen und schwellende Lippen. Und ähnlich gefällt bei der vertikalen Linie die Teilung nach dem goldenen Schnitt nur dann, wenn das obere Stück das kleinere ist: warum? weil wir uns das Tragen vorstellen und daher der unteren Abteilung mehr Stärke und Kraft zugewiesen sehen, sie länger haben wollen; dagegen ist bei der Horizontalen die Halbierung die wohlgefälligere Teilung, weil wir hier etwa an die Wage denken und sonst das Umkippen nach der längeren Seite hin fürchten zu müssen glaubten.

Was ästhetisch wirken soll, darf also nicht nur auf seine Form hin angesehen, sondern muß als *Erscheinung* betrachtet werden. Darin liegt dreierlei: die Bildlichkeit und Anschaulichkeit des ästhetisch Wohlgefälligen fürs erste, die Loslösung vom bloß Stofflichen fürs

zweite: es ist ein Aetherisch-Luftiges, Durchsichtiges und Durchscheinendes; und zum dritten hängt damit zusammen, daß es als Erscheinung Erscheinung ist von etwas, daß es etwas bedeutet. Hiedurch wird das Schöne zum Symbolischen, in jenem Sinn, wie es Vischer [1]) so meisterhaft entwickelt hat.

Der Symbolbegriff führt uns aber wieder zurück zu dem, wovon wir ausgegangen sind, zum Gefühl als dem eigentlichen Organ für das Schöne. Derselbe scheint ja auf den ersten Blick etwas Bedenkliches zu haben, da wir gewohnt sind, in der Poesie oder Malerei das Symbolische zu perhorrescieren und wie die Allegoristerei als ein zopfig Veraltetes abzulehnen. Offenbar liegt daher im Wort eine gewisse Zweideutigkeit. Zunächst ist Symbol einfach so viel als Bild, und muß als solches Bild von etwas, Sinnbild sein, und so gewinnt es rasch die engere Bedeutung des Zeichens: ein Bildliches, das einen Inhalt, einen Gedanken ausdrücken soll. In diesem Sinn kann es nun geschehen, daß das Zeichen als solches zur wertlos gleichgültigen Nebensache wird, aller Nachdruck auf das fällt, was es bezeichnet, und so unter der Hand die Bildlichkeit entschwindet und nur noch der bezeichnete Inhalt, die Idee übrig und in Geltung bleibt. Hier hebt sich das Aesthetische auf in ein Gedankending, wird kalt und steif, leblos und schemenhaft; aber man sieht auch sofort, daß dies geradezu im Widerspruch steht mit dem Wesen des Aesthetischen, in dem die Erscheinung und der Sinnenschein, das Bildliche und Anschauliche also immer das Erste bleiben muß. Und es liegt darin ein Widerspruch auch deshalb, weil hier Form und Inhalt aufhören, zusammenzufallen und sich zu decken, die Form vielmehr als ein durchaus Unangemessenes und Abzustreifendes sich darstellt.

Das ist das Schlecht-Symbolische; und doch ist darin der Ausgangspunkt zu nehmen auch für das Symbolische, um das es uns hier

[1]) Vischer, das Symbol, in d. philos. Aufsätzen zu Zellers 50jähr. Doktorjubiläum 1887. S. 151—193, cfr. J. Volkelt, der Symbolbegriff in der neuesten Aesthetik 1876 und Hegels Vorlesungen über die Aesthetik Bd. I S. 391 ff.

zu thun ist. Bild und Sache, Zeichen und Bezeichnetes fallen nie völlig zusammen: das Bild kann die Sache nie ganz und nach allen Seiten hin erschöpfen, und umgekehrt behält das Bild doch eine gewisse Selbständigkeit, bleibt etwas für sich und giebt uns somit immer etwas zu raten auf. Es ist so, wie Carlyle einmal sagt: in jedem Symbol liegt Geheimnis und Offenbarung zugleich. Zwischen Bild und Sache muß daher immer erst das richtige Verhältnis hergestellt, ein Band zwischen beiden muß geschlungen werden; und dieses Band zu knüpfen ist Sache des Subjekts. Freilich geschieht dies vielfach ganz unbewußt und so, daß das Subjekt selbst nichts davon weiß, weil es seinerseits Bild und Sache verwechselt und mit dem Bild die Sache selbst zu haben glaubt. Und umgekehrt kann es ein bloßes Vergleichen werden, wobei man sich des Unangemessenen und Differenten voll bewußt ist — jenes schlecht Symbolische, von dem schon die Rede war. In der Mitte aber zwischen dem unbewußten Verwechseln und diesem willkürlichen Vergleichen liegt das wichtigste und umfassendste Gebiet des Symbolischen im guten Sinn. Das ist das Werk des von Vischer als „Einfühlung" so treffend bezeichneten Aktes, durch den wir uns, unsere Seele, unser Eigenstes in die äußere Erscheinung hineinlegen und sie beleben und beseelen („Da lebte mir der Baum, die Rose . . . es fühlte selbst das Seelenlose von meines Lebens Widerhall"). Es ist eine Vergleichung, aber von einem „Gleichwie" ist darum doch nicht die Rede. Natürlich glauben wir nicht, daß in dem Objekt Seele, unsere Seele und unser Leben wirklich sei, wir könnten uns sagen, es ist ja nur so als ob; aber wir sagen es nicht, wir geben uns dem Schein der Täuschung völlig hin, und daher das tiefe, sichere, innige Zusammenfühlen von Bild und Inhalt.

Aber das Ich begnügt sich nicht, auf diese Weise sich in die objektive Welt einzuleben und einzufühlen: das Ich erweitert und potenziert sich dabei, löst sich von der Wirklichkeit und den ihm durch sie gesetzten Schranken los und ab; es leiht den Objekten sein Bestes, aber es entnimmt auch seinerseits den Objekten ihr Bestes, ihre

Kräfte, ihre Formen, ihre Bewegungen: mit den Wolken kann es ziehen, mit dem Vogel fliegen, mit dem Feuer lodern, mit dem Schiff übers Wasser jagen, mit Tanne und Fels sich strecken und recken. Diese Einfühlung ist bald mehr äußerlich, indem wir den Objekten unsere Gefühle und Stimmungen, die sie uns erregen, beilegen, eine Beleuchtung ahnungsvoll, eine Landschaft melancholisch nennen; bald ganz innerlich, wenn ich mich sozusagen ins Centrum der Dinge versetze und von innen heraus mit ihnen bin und thue, was sie sind und thun. Hiezu kommt dann noch eines, was Späteres vorausnimmt: jede Bewegung eines Menschen ist oder kann doch angesehen werden als Ausdruck und Symbol eines Innern, seine Gebärden entsprechen inneren Vorgängen, angenehmen oder unangenehmen Empfindungen und Vorstellungen: ich glätte die Stirne oder runzle sie, ich lache oder weine. Und auch das lege ich in die Dinge außer mir hinein: der sich bewölkende Himmel erinnert an das Stirnrunzeln, der helle Sonnenschein an Lachen, Regen an Thränen u. s. f. Und nun sieht es ästhetisch so aus, als blicke umgekehrt eine heitere, traurige, zornige Seele mir aus den Zuständen des Himmels, aus den Bewegungen des Meeres entgegen. Hier ist der Vorgang ein höchst komplizierter: erst meine Bewegungen als Symbol meiner Gefühle und Affekte; dann ein Ich in die Außenwelt hineingelegt und auf dieses analoge Gefühle übertragen, und endlich die Natur so angesehen, als ob solche Stimmungen und Gefühle in ihr zum Ausdruck kämen und auf ihrem Gesicht zu lesen wären. Natürlich unterliegt aber nicht bloß der dem Auge sich darbietende Teil der Welt dieser Einfühlung, sondern ebenso auch das Reich der Töne: auch der Ton ist ein Ausdrucksvolles, das sehen wir schon an den Tieren mit ihren Lockrufen und Warnpfiffen, die sie gegenseitig verstehen; so ist auch der Tierseele der Ton Bild eines bestimmten Inneren und Seelischen, wie viel mehr der Menschenseele die Welt der harmonischen oder disharmonischen Töne, um vom Wort gar nicht zu reden. Darauf beruht die Wirkung der Musik, die die akustische Symbolik des Gefühls, recht eigentlich die Sprache desselben ist; aber auch

sie doch nur ein Gleichnis, dem immer etwas von der Unangemessenheit des Symbolischen anhaftet, was gegen Schopenhauersche Ueberschwänglichkeiten ausdrücklich betont werden muß.

Noch könnte man fragen, ob das alles nicht identisch sei mit dem, was Fechner den associativen Faktor der Aesthetik und des Schönen genannt hat? Allein aus der Art, wie dieses Symbolisieren beschrieben wurde, geht doch deutlich hervor, daß wir es dabei mit einem viel Intimeren, Innerlicheren, Tieferen zu thun haben: dort kommt eines zu, neben das andere (ad-sociare), hier eins in das andere herein (Einfühlen); dort ist beides ein für mich Anderes, hier bin das Eine ich selbst. Vischer sagt deshalb, die Association sei sekundär; aber das ist höchstens nur dann richtig, wenn man an den Wert denkt; faktisch ist sie vielmehr ein der Einfühlung Vorangehendes, Primäres und sie Vorbereitendes. Allein die Vorbedingung ist nicht die Sache selbst, und das Erste ist nicht auch das Letzte, und das Höchste ohnedies nicht. Gerade das Gefühlsmäßige, das Mystische sozusagen im Wesen des Aesthetischen (Naturmystik) würde fehlen, wenn wir uns mit der Association begnügen müßten; die Vermittlung durch das Ich, durch das eigene Lebensgefühl, das persönliche Mitdabeisein, das von innerstem Herzensgrunde aus Interessiertsein giebt nicht die Association, sondern erst dieser Akt des Einfühlens. Was sich also bei Betrachtung eines Gegenstands associativ in meiner Erinnerung zusammengefunden und um ihn her gruppiert hat, das muß nun erst sozusagen intuitiv in ihn hineingelegt, in ihn hineingefühlt werden, so daß er damit von innen heraus durchleuchtet sei wie ein Stück glühenden Eisens. Das ist die Einheit und Innerlichkeit, während die Association in der Zweiheit und Aeußerlichkeit stecken bleibt.

Vielleicht könnte man noch einen Schritt weitergehen und diese Art des symbolisierenden Einfühlens auch zur Erklärung unserer Lust an bestimmten Formen verwenden. Das Verhältnis des goldenen Schnittes ist ein wohlgefälliges, darin zeigt sich ein das Aesthetische vielfach beherrschendes Prinzip — das der Einheit in der

Mannigfaltigkeit. Eine solche Einheit in der Mannigfaltigkeit ist nun auch das Wesentliche in uns und unserem Geistesleben, es ist ein Psychologisches überhaupt: das Ich als Einheitsband des mannigfaltigsten Bewußtseinsinhalts. Damit wäre mit einem Schlag jene Freude an der Form erklärt, weil auch darin der Mensch sozusagen nur sich selbst, nur das Wesen seines Wesens wiederfände. Der Formalismus wäre definitiv aus dem Feld geschlagen, denn auch die Form wäre damit ästhetisch für uns in ein Inhaltliches verwandelt und als solches begriffen. Aber eben weil dadurch mit einem Schlag alles erklärt und so einfach erklärt wäre, trägt man doch vorsichtig Scheu, diesem Funde allzuviel aufzubürden, und so bleiben wir der Form gegenüber bei dem Trivialeren, daß durch jenes Prinzip der Einheit in der Mannigfaltigkeit zunächst rein sinnlich das Anschauen ermöglicht, erleichert, bequem gemacht werde, wenn auch im letzten Ende sich noch Tieferes darin verbergen sollte.

Dagegen will ich doch noch auf den pantheistischen Hintergrund des Symbolbegriffs hinweisen.[1]) Wie das gemeint ist, lassen wir uns am besten von Schelling andeuten, wenn er in jenem grandiosen Gedichte die Natur

Ein offen Geheimnis, ein unsterblich Gedicht,
Das zu allen Sinnen spricht,

nennt, und dann weiter von ihr sagt:

Durch Form und Bild sie zu uns spricht
Und verhehlet selbst das Innere nicht,
Daß wir aus den bleibenden Chiffern
Mögen auch das Geheime entziffern,
Und hinwiederum nichts mögen begreifen,
Was sie uns nicht giebt mit Händen zu greifen . . .
Wüßt' auch nicht, wie mir vor der Welt sollt grausen,
Da ich sie kenne von Innen und Außen . . .
Steckt zwar ein Riesengeist darinnen,
Ist aber versteinert mit seinen Sinnen,

[1]) S. was ich darüber in meinen Vorträgen über „Religion und Religionen" S. 64 f. 88 gesagt habe.

Kann nicht aus dem engen Panzer heraus,
Noch sprengen das eiserne Kerkerhaus,
Obgleich er oft die Flügel regt,
Sich gewaltig dehnt und bewegt,
In toten und lebend'gen Dingen
Thut nach Bewußtsein mächtig ringen . . .
In einen Zwergen eingeschlossen
Von schöner Gestalt und starken Sprossen,
Heißt in der Sprache: Menschenkind,
Der Riese sich selber find't.
Vom langen Schlaf, vom eisernen Traum
Erwacht, sich selber erkennet kaum,
Ueber sich gar sehr verwundert ist,
Mit großen Augen sich prüfet und mißt;
Möcht' alsbald wieder mit allen Sinnen
In die große Natur zerrinnen;
Ist aber einmal losgerissen,
Kann nicht wieder zurückfließen,
Und steht zeitlebens eng und klein
In der eignen großen Welt allein.
Fürchtet wohl in bangen Träumen,
Der Riese könnt' sich ermannen und bäumen . . .
Denkt nicht, daß er es selber ist,
Seiner Abkunft ganz vergißt,
Thut sich mit Gespenstern plagen,
Könnt' also zu sich selber sagen:
Ich bin der Gott, der sie im Busen hegt,
Der Geist, der sich in allem bewegt.

Man sieht, daß diese Einfühlung vor allem der Natur und ihrer ästhetischen Auffassung zugekehrt ist. Daher ist auf der primärsten Stufe unseres Naturgefühls, [1]) wo wir derselben rein naiv gegenüberstehen, von ihr auch kaum oder jedenfalls in ganz anderer Weise die Rede. Erst wenn sich der Mensch sentimentalisch zu ihr verhält, sei es nun sympathetisch oder elegisch, beginnt die Beseelung und Einfühlung: Rousseau ist nicht

[1]) Darüber s. das verdienstliche Werk von Alfr. Biese, die Entwicklung des Naturgefühls I bei den Griechen 1882. II bei den Römern 1884. Im Mittelalter und in der Neuzeit 1888.

der erste, der so empfand, und ist nicht ohne viel Einseitigkeit und Ueberschwang, aber er mag hier doch genannt werden. Ihren Höhepunkt aber erreicht die Einfühlung doch erst da, wo sie sich auf pantheistischem Hintergrund aufbaut, wie wir es soeben bei Schelling sahen und wie es im eminentesten Sinn bei Goethe der Fall war. Und ganz eigenartige Formen einer besondes innigen Naturmystik nimmt sie in der Romantik an, bei Tieck etwa und neuerdings z. B. in den Bildern von Arnold Böcklin.

Denn es wäre falsch zu meinen, daß diese Einfühlung nur auf dem Gebiete des Naturschönen zur Anwendung komme. Sie gilt ebenso auch von der Kunst, wenn wir z. B. mit dem Turm des Straßburger Münsters himmelan streben und „im Staube bleibt die Schwere mit dem Stoff, den sie beherrscht, zurück," oder wenn wir ein Landschaftsbild stimmungsvoll finden und mit dem Künstler uns in diese Naturstimmung hineinversetzen. Allein ein Unterschied ist doch da: was wir beim Naturschönen von uns aus machen müssen, das hat uns beim Genießen von Kunstwerken der Künstler zuerst vorgemacht: er hat sein menschliches Ich, sein Gefühl in das Kunstwerk hineingelegt und wir haben somit nur herauszunehmen, was absichtlich hineingelegt worden ist. Dieses Herausnehmen ist freilich auch ein Nachschaffen (wer den Künstler will verstehen, muß in Künstlers Lande gehen); aber auf der ersten Silbe liegt der Nachdruck, das Nachschaffen ist ein inneres Nachahmen,[1]) und das Können des Künstlers besteht nicht nur darin, daß er mit Leichtigkeit Herr wird über den spröden Stoff, aus dem er sein Werk schafft und in den er sein Ich hineinlegt, sondern daß er es uns auch leicht macht, *spielend* sozusagen ihm nachzufühlen, was er zuerst gefühlt und empfunden hat. Und insofern „steht" allerdings „die Kunst dem Menschen näher als die Natur."

Damit macht sich aber unter den einzelnen schönen oder häßlichen Gegenständen noch eine andere Verschiedenheit bemerkbar: der

[1]) So *Karl Groos*, Einleitung in die Aesthetik 1892, der diesen Begriff der inneren Nachahmung zum Eckstein und Ausgangspunkt macht und darin besonders die Aktivität des Bewußtseins betont.

Frage Form oder Inhalt? gegenüber verhalten sie sich nicht alle gleich, bald tritt der Eindruck des Formalen voran, bald der des Inhalts, bald auch das sinnlich Angenehme. Namentlich gilt dies von den einzelnen Künsten. Fraglos das stärkste sinnliche Ingrediens hat neben intensiver Lust am Formalen die Musik; in der Architektur überwiegt das Formale durchaus, wiewohl hier auch die Angemessenheit an Inhalt und Zweck, an die Bestimmung des Bauwerks wichtig wird, so wichtig, daß diese Kunst dadurch zum Kunsthandwerk zu stellen ist: eine Kirche muß andere Formen haben als ein Börsengebäude, ein Landhaus andere als ein Königsschloß. An dem andern, entschieden obersten Ende steht die Poesie, in der der Inhalt so sehr vorschlägt, daß er sogar die scheinbar dafür unumgänglich notwendige Kunstform sprengen kann, wobei ich übrigens weniger an den Prosaroman als an Dichterwerke wie Goethes Faust oder Lessings Nathan denke. Genauer noch stellt sich das Verhältnis so, daß ein formvollendetes Gedicht z. B. von Platen kalt läßt, wenn ihm die Seele fehlt und es als seelenlos nicht zum Herzen spricht oder wenn ihm der geistige Gehalt überhaupt mangelt und es leeres Wortgeklingel ist. Umgekehrt, wo sich Verstöße gegen die elementarsten Gesetze der Form finden, da bleibt auch beim bedeutendsten Inhalt der unerfreuliche Eindruck der Stümperhaftigkeit, des Nichtkönnens; und zugleich fehlt die Harmonie: man ist beständig gehemmt und gestört in der Auffassung und im Genießen des Inhalts durch das Bemerken der Formfehler, und so wirkt ein solches Gedicht gewissermaßen intermittierend und wie alles Intermittierende, ungeglättet und knarrend, peinlich und peinigend.

Bemerkenswert ist hierbei auch noch der Wechsel unseres Geschmacks, also unserer Lust und Freude am Schönen, der auf Früheres zurückweist.[1]) Die Gewohnheit wirkt auch hier einerseits abstumpfend: man gewöhnt sich an bestimmte Formen so sehr, daß sie keinen Eindruck mehr machen, uns nicht mehr gefallen, daß wir sie nicht mehr

[1]) A. Göller, zur Aesthetik der Architektur 1887. I: Was ist die Ursache der immerwährenden Stilveränderung in der Architektur?

schön finden; und daher müssen sie geändert oder zunächst um noch zu wirken, müssen sie gesteigert und überboten werden. Aber auch der andere Pol der Gewöhnung macht sich geltend: man gewöhnt sich an bestimmte Formen, vielleicht selbst an solche, die uns zuerst als unschön mißfallen haben, z. B. auch auf dem Gebiet der Mode, und vermißt sie nun, wenn sie fehlen, so sehr, daß das Werk um deswillen nicht gefällt, weil es als ein allzu fremdartiges und ungewöhnliches nicht assimiliert werden kann und uns als lücken- oder gar als fehlerhaft erscheint. Nur ein großer und origineller Geist kann diesen Kampf mit dem Gewohnten aufnehmen und siegreich bestehen.

Neben allem sich Aendern des Geschmacks gilt aber im Reich des Aesthetischen doch nicht unbedingt das Wort: de gustibus non est disputandum; auch hier wie auf intellektuellem Gebiet erhebt sich der Anspruch der Gesetzmäßigkeit und Allgemeingiltigkeit. Was sinnlich angenehm oder unangenehm ist, ist vielfach individuell, obgleich wir uns durch Kant haben verleiten lassen, das Allgemeingiltige und Gesetzmäßige, das doch auch hier sich findet, viel zu sehr zu ignorieren und zu unterschätzen: auch für das sinnlich Angenehme gibt es etwas wie Anschauungsformen und Kategorien; man denke noch einmal an das Gefühl für den Rhythmus. Daneben freilich, wer wollte den starken Bodensatz des Individuellen bestreiten? Und ein solcher bleibt auch beim Aesthetischen, aus zwei Quellen her. Einmal wirklich ein nicht weiter abzuleitender irrationeller Individualismus, der teils auf angeborene Idiosynkrasien, Anti- und Sympathien, teils auf Associationen, Jugendeindrücke, Gewöhnungen u. dergl. ganz persönliche Faktoren zurückgeht. Sodann aber, mit dem letzteren zusammenhängend, der ganze Bewußtseinsstand, wie er durch die Bildung des Einzelnen und durch das Bildungsniveau ganzer Zeiten, Völker und Bevölkerungsschichten bestimmt und bedingt ist. Aber trotzdem kann hier das Gefühl doch ganz anders als beim sinnlich Angenehmen (und darin liegt wohl die Meinung und das Recht der Kantischen Lehre) analysiert und Urteilen zu Grunde gelegt und in Urteilen dargelegt und durch solche sogar begründet werden: aus

dem Liebhaber wird hier der Kenner, aus dem Geschmacksurteil das Kunstgesetz, aus der Kunstform der Kunststil. Und daher giebt es geradezu eine Wissenschaft des Schönen, die Aesthetik, der auch wir hier das Meiste überlassen müssen.

Damit wäre zugleich der passende Uebergang vom ästhetischen zum intellektuellen Gebiet gefunden, und es könnte scheinen, als ob wir jenes nun verlassen könnten, da wir ja zwei weitere Kapitel der Aesthetik an anderer Stelle, die Phantasiethätigkeit bei den intellektuellen Funktionen und die Kunst bei der Darstellung und Aeußerung (Objektivierung) der Gefühle, noch zu besprechen Gelegenheit finden werden.

Aber es fehlt uns hier noch etwas. Ein ästhetisches Paradoxon liegt vor, daß uns nämlich Dinge, die an sich Unlust erregen und also mißfällig sein sollten, ästhetisch Lust erregen und gefallen — die Dummheit und Verkehrtheit im Komischen, der Schmerz im Tragischen, das zu Große im Erhabenen. Von diesen Begriffen, den sogenannten Modifikationen des Schönen (oder wie Groos lieber will: des Aesthetischen) haben wir hier noch zu reden.

Der Begriff des Erhabenen hat schon im Altertum die Aesthetik beschäftigt, in der neueren Zeit ist er von Burke in den Vordergrund gestellt und in der deutschen Aesthetik von Anfang an durch Kant und Schiller besonders fruchtbar und erschöpfend behandelt worden,[1]) und so ist man über ihn wie kaum über einen andern ästhetischen Begriff im wesentlichen einig und klar. Was nennen wir erhaben? Beispiele mögen es uns sagen: das unendliche Meer in seiner erhabenen Ruhe, die erhabene Stille der hoch oben in der tiefen Einsamkeit des ewigen Schnees gelegenen Alpenlandschaft, den unendlich über uns sich wölbenden Sternenhimmel; das brüllende, tobende Meer, wenn es Dämme durchbricht und

[1]) Eine Geschichte dieses Begriffs in Aesthetik und Kunst ist durch das schlechte Buch von Seidl, zur Geschichte des Erhabenheitsbegriffs seit Kant 1889, erst recht zum Desiderat geworden.

Schiffskolosse wie Nußschalen umherwirbelt, das mutige Ringen des Menschen mit dem Schicksal sei es in gigantischem Trotz oder in stiller Ergebung und Resignation, den Verzweiflungskampf einer untergehenden Nation, die sittliche Höhe eines Menschen, der auf eine Krone verzichtet, um sich selber treu zu bleiben und seine Pflicht schlicht und einfach zu erfüllen; und in der Kunst die Darstellung aller dieser Dinge, oder den himmelanfragenden, hoch sich wölbenden Dom, die Majestät des olympischen Zeus, die Erscheinung des Erdgeists in Goethes Faust. Ohne Zweifel ist allen diesen Beispielen eines gemeinsam — eine das gewöhnliche und normale Maß weit überragende Größe. In diesem Sinn redet Kant von einem mathematisch Erhabenen, dem er dann das dynamisch Erhabene als koordiniert zur Seite stellt, das nicht auf der Größe, sondern auf der Kraft, auf einer das gewöhnliche Maß übersteigenden Kraft beruhen soll — jenes Sache des Erkenntnisvermögens, dieses sich beziehend auf das Begehrungsvermögen, den Willen. Doch glaube ich mit Ed. von Hartmann[1]) nicht, daß sich dieser Unterschied festhalten läßt, wenn damit eine Artdifferenz bezeichnet werden soll: ein lediglich mathematisch Erhabenes giebt es nicht; sofort associiert sich damit der Gedanke an eine Uebermacht, an das unsere Kraft Uebersteigende und Ueberwältigende. Gerade darin sehen wir nun aber nochmals das Mangelhafte der Formalästhetik, welche ja ein zu Groß wie ein zu Klein ohne weiteres perhorrescieren muß und darum ratlos vor dem Eindruck des Erhabenen steht, das zunächst einmal ein Uebergroßes, also ein dieser formalen Betrachtungsweise Zuwiderlaufendes ist. Wie kann ein solches Uebermaß von Größe und Kraft trotzdem gefallen?

Wir nannten es ein Ueberwältigendes; überwältigt werden aber ist stets unangenehm, peinlich, deprimierend. Und so ist denn auch das Erste im Gefühl des Erhabenen — daran kann nicht gerüttelt werden — Unlust: nicht Furcht, wie man schon gemeint hat, sondern

[1]) Ed. v. Hartmann, die deutsche Aesthetik seit Kant S. 381.

ein Gefühl der Depression, des Ueberwältigtwerdens und nicht Bewältigenkönnens, das sinnlich begründet psychophysisch auf Spannungsgefühle zurückgeht. Bliebe man aber hier stecken, so würde der Gegenstand nicht erhaben auf uns wirken, sondern dann müßte sich die Unlust zum Eindruck des Grausigen, Entsetzlichen und Fürchterlichen steigern, und Abscheu, Furcht, Entsetzen nähme unsern Geist gefangen. Das kann auch bei Kunstwerken in der That geschehen, wie es bei Richard III. gewiß nicht leicht fällt, zum Gefühl des Erhabenen durchzudringen und den Eindruck des Entsetzlichen fern zu halten; oder wie zuweilen auf der Höhe der Alpen inmitten der öden, schweigenden Natur das bange Gefühl der unendlichen Einsamkeit und Verlassenheit, Angst und Beklemmung die Freude an der Großartigkeit dieser Natur nicht aufkommen läßt.

Wodurch kann nun aber jenes Unlustgefühl überwunden werden und ein ästhetisch Wohlgefälliges daraus entstehen? Doch nur dadurch, daß jener ersten eine zweite höhere Kraft gegenübertritt, die das Uebermächtige meistert, das Uebergewaltige bewältigt, das Uebermaß zum Maß zurückführt. Und zwar muß diese siegreiche Macht Fleisch von unserem Fleisch, Geist von unserem Geiste sein; denn nur so kann uns das Ueberwältigen der ersten durch die zweite Lust erregen. Daß wir den Gedanken des Unendlichen fassen, uns der gewaltigen Naturkraft gegenüber behaupten, mit dem Meer ins Unendliche hinaus uns weiten, mit dem Sturm um die Wette fliegen und rasen können, daß wir als sittliche Menschen doch noch stärker sind als das Schicksal, selbst da, wo es uns zermalmt, daß wir allen Versuchungen trotzen, daß wir auf alles Glück verzichten können, — dieses Gefühl einer in ihrer Endlichkeit doch unendlichen Kraft in uns erhebt uns nicht nur über eine ganze Welt, sondern sozusagen über uns selbst, d. h. eben über jene unsere Endlichkeit, imponiert uns, nötigt uns Achtung und Bewunderung ab. Das ist auch ein Spiel, nur nicht das Spiel des tändelnden Knaben, der Sandhäufchen schichtet, sondern das Kraftspiel des Athleten, das furchtbare Spiel dessen, der sein Leben einsetzt („laßt, Vater, genug sein *das grau-*

same Spiel!"). Dabei handelt es sich um Ueberwindung unüberwindlich scheinender Schwierigkeiten, um die einheitliche Zusammenfassung dessen, was sich einer solchen Zusammenfassung doch aufs allerheftigste zu widersetzen scheint: es ist der Triumph des Geistes über die Natur, über die physische, aber rohe Kraft, über blindwirkendes Unvernünftiges, über unsittlich Widervernünftiges, ist so recht ein Schauspiel für Götter,[1]) und daher eben das sich Hinausheben und sich Hinausgehoben fühlen über das menschlich Endliche zum göttlich Unendlichen.

Dabei ist es aber doch wieder — und damit muß ein naheliegender Einwand abgewiesen werden — Nebensache, ob ich selbst das Subjekt dieses Triumphes oder nur der Zuschauer desselben bin. Weil es Geist ist von meinem Geist und Geist wie ich, der auch in dem andern über jene Macht siegt, deshalb freue ich mich an andern und für andere, und doch zugleich für mich: die Geistesmacht hat sich geoffenbart, und Geist bin auch ich; der endliche Mensch hat schier unendliche Kraft gezeigt, und ein solcher Mensch bin auch ich. Darum ist das Erhabene dasjenige Aesthetische, welches am meisten geistig, am wenigsten sinnlich ist; erhaben ist, wenn man tief unter sich in wesenlosem Scheine läßt, was uns alle bändigt, das Gemeine.

Ist es aber dann kein Widerspruch, z. B. von einer Landschaft zu sagen, sie selber sei erhaben? Ist das Erhabene nicht vielmehr ein durchaus Subjektives, wie ja auch Kant behauptet, „die wahre Erhabenheit sei nur im Gemüt des Urteilenden, nicht in dem Naturobjekt?" Natürlich ist das richtig; auch das Schöne ist nur in mir, durch meine innere Nachahmung schön; auf der andern Seite aber haben wir zu erkennen geglaubt, daß die Natur nicht notwendig als ein Ungeistiges und Geistloses gedacht werden müsse, daß sie vielmehr selbst

[1]) cfr. Seneca dial. I, 2, 9: ecce spectaculum dignum ad quod respiciat intentus operi suo deus, ecce par deo dignum, vir fortis cum fortuna mala compositus, utique si et provocavit. Non video, inquam, quid habeat in terris Jupiter pulchrius, si convertere animum velit, quam ut spectet Catonem.

Symbol eines hinter ihr liegenden „Riesengeistes", eines ihr innewohnenden Geistesmächtigen und Unendlichen sei. So beruht auch das Erhabene, speziell das Erhabene der Natur auf jenem Prozeß der Einfühlung, durch den die Zwiespältigkeit dieses Gefühls schließlich doch überwunden und dasselbe zur Einheit zusammengeschlossen wird.

Es wäre nicht uninteressant, den Begriff des Erhabenen an seinen Gegensätzen noch deutlicher zu machen und ihm innerhalb des Schönen das in seiner Kleinheit doch Niedliche, innerhalb des Häßlichen das Gemeine in allen verschiedenen Bedeutungen dieses Worts gegenüber zu stellen. Aber wir müssen uns begnügen, dieses Gegensätzliche wenigstens genannt zu haben, und gehen weiter zu dem zweiten der unser Bedenken wachrufenden Begriffe, zum Tragischen.

Wir reden hier vom Tragischen als einer allgemein ästhetischen Kategorie, nicht nur von ihrer speziellen Anwendung in der poetischen Gattung der Tragödie: diese ist ja freilich das augenfälligste und häufigste Beispiel des Tragischen, auch hier für uns; aber sie ist doch nicht das einzige Gebiet desselben. Niobe z. B. — ich meine ihre Figur, wie sie die griechische Plastik dargestellt hat, ist tragisch, Laokoon ist es nicht; die Nibelungen sind, obgleich ein Epos, tragisch und der Untergang Rüdigers ist es in ganz hervorragendem Maß; in der Geschichte giebt es tragische Vorgänge, wie der Untergang der Ostgothen oder der der Staufer in ihrem letzten Vertreter Konradin; auch im Leben der Einzelnen, im engen Kreis der Familie giebt es tragisches Geschick, Karl Stauffer[1]) endigt tragisch; und selbst in der Natur kann man den Untergang einer ganzen Erdperiode tragisch nennen, wenn blühend kräftiges Leben ein jähes Ende findet.

Worin besteht nun das Wesen des Tragischen?[2]) Was sonst als Untergang und Tod, als Leiden und Schmerz Unlust erregt, soll hier ästhetisch wirkend Lust schaffen: wie kann es das? Hier liegt

[1]) Vgl. das Buch von O. Brahm, Karl Stauffer-Bern. Göschen 1892.

[2]) cfr. Th. Lipps, der Streit über die Tragödie 1892, und seinen Streit mit V. Valentin in d. Ztschr. f. vergl. Litteraturgesch. Bd. V. Handbücher der Aesthetik zitiere ich natürlich hierbei nicht.

ein Problem. Zunächst mag die Beziehung zum Erhabenen erwähnt werden: das Tragische bedarf, wie das auch Aristoteles[1]) für die Tragödie erkannt und anerkannt hat, einer gewissen Größe, die das Mittel- und Durchschnittsmaß übersteigt, und schon insofern könnte man von allem Tragischen sagen, es müsse etwas von Erhabenheit an sich haben, während natürlich nicht umgekehrt alles Erhabene tragisch zu sein hätte. Worin liegt dann aber das Spezifische der Tragik? Zunächst wird man dasselbe am kürzesten und einfachsten in der Lösung eines Konflikts durch Untergang suchen dürfen. Aber nicht jeder Konflikt eignet sich zur Hervorrufung eines Tragischen, und nicht jede Form des Untergangs bringt dasselbe zur Wirklichkeit. Wie muß also zunächst der Konflikt beschaffen sein? Es ist ein Großes und Kraftvolles, das in Konflikt gerät, also, da es sich in der überwiegenden Zahl der Fälle um Menschen handelt, können wir vorläufig sagen: ein Held, ein Mensch in all seiner Dynamis mit seiner Kraft, mit seinem Wollen und Streben, und es ist das volle Einsetzen dieser seiner Kraft, das nur möglich ist, wo Glauben an das eigene Recht, wo Pathos vorhanden ist. Wo ich aber so kraftvoll mich rege und meinen Willen so energisch durchzusetzen suche, da treffe ich notwendig zusammen und gerate in Konflikt mit anderen Willen, mit anderen Mächten, und im Kampf gegen diese mich behauptend werde ich im Glauben an das Recht meines Kämpfens und Strebens leidenschaftlich. Darin besteht die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, den Konflikt friedlich zu lösen.

Hier setzt die Frage der tragischen Schuld ein: muß der Held schuldig sein oder werden? Die Beantwortung dieser Frage hat stets die größten Schwierigkeiten geschaffen, insbesondere bei der Beurteilung der Tragödie. Man darf ja nur spezialisieren und fragen: war Antigone, war Emilia Galotti, war Oedipus schuldig? Denken wir aber an das, was die Griechen Hybris nannten, so liegt, könnte man meinen, in diesem Worte schon und in seiner Anwendung auf

[1]) Aristoteles, περὶ ποιητικῆς 1449 b24: μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας μέγεθος ἐχούσης.

tragische Helden die Bejahung der Frage; allein Hybris ist Ueberhebung unter anderem auch eines Glücks, das auf ethisch rechtmäßigem Wege zu stande gekommen ist und dennoch „den Neid der Götter“ herausfordert und den Untergang des allzu Glücklichen herbeiführt. Oder aber man erinnere sich an alles das, was wir unter dem Namen „Schicksalstragödie“ zusammenzufassen pflegen, um zu erkennen, wie schwer es ist, die Forderung einer vorhandenen Schuld festzuhalten. Warum eine solche für den Eindruck des Tragischen notwendig erscheint, liegt auf der Hand: der Untergang des Helden hat etwas Drückendes, Betrübendes, Peinigendes, und daher muß er motiviert sein, damit er erträglich, und damit er lustvoll werde. Ethisch scheint er aber nur dann motiviert, wenn er als Strafe für eine begangene Schuld aufgefaßt werden kann und so mein Gerechtigkeitsgefühl befriedigt wird.

Nun fehlt diese Motivierung des Untergangs wirklich nicht, nur faßt man sie im Begriff von Schuld und Strafe viel zu äußerlich-juridisch. Vielmehr halte man sich an jenen Glauben an das unbedingte und absolute Recht eines Willens und Strebens, der stets ein Zuviel ist; denn im Endlichen ist alles relativ, also auch das Recht des Willens; wer das verkennt oder auch nur durch sein Schicksal, seine Art zu existieren zu verkennen scheint, setzt sich damit in Widerspruch mit der Vernünftigkeit des Endlichen, die eben in der Anerkennung dieses seines Charakters als eines bloß Relativen besteht; das scheinbare Uebermaß des Glücks, das die Höhe eines unendlichen anzunehmen droht, die Sicherheit der Existenz, die eine absolute zu sein sich den Anschein giebt, wird objektiv betrachtet zu einer Schuld, einem unberechtigten Hinausstreben des Endlichen über die ihm gesetzten notwendigen Schranken. Das ist objektive Schuld, die somit allerdings im Tragischen unentbehrlich ist. Aber auf der andern Seite — wer Großes in der Welt durchsetzen und groß sein will, der kann in diesem Augenblick und in dieser Beziehung jedenfalls nicht an jenes Moment der Relativität denken, er handelt mit und heraus aus dem Pathos eines unbedingten Glaubens, er läßt die Schranken

des Endlichen hinter sich, fühlt unendliche Kraft in sich und hält sich für den Träger der Weltgeschichte, für das Organ des Weltgeistes selbst, und in diesem guten Glauben an sein absolutes Recht handelt er, und handelt er subjektiv völlig unschuldig. So steht der Held schuldig-unschuldig im unvermeidlichen und unlöslichen Konflikt; und wenn es kein Held, sondern etwa ein Stück Natur ist, dessen Untergang wir tragisch nennen, so ist es nur wieder jener Akt der Einfühlung, der die Anwendung des Begriffs darauf ermöglicht.

Nun aber der unvermeidliche Untergang, weil der Konflikt unlöslich ist und der Sieg natürlich nicht tragisch wäre. Dieser Untergang ist meist der physische Tod; meist, doch nicht ausnahmslos. Eine der großartigsten Tragödien Grillparzers, Medea, endigt ohne einen solchen: „Trage!“ sagt Medea zu Jason, „dulde! büße! Ich geh', und niemals sieht dein Aug' mich wieder.“ Man kann an Selbstmord denken, man muß es nicht, die Charaktere sprechen sogar dagegen: Jason ist zu feig, Medea zu starr dazu. Aber vernichtet sind doch beide, nicht physisch, aber moralisch, ihr Glück, ihr Dasein, das Menschenwürdige ihrer Existenz — mit alle dem ist es aus für immer. Notwendiger als der physische Untergang oder der Tod ist für den Eindruck des Tragischen der Zusammenhang des Untergangs mit dem Konflikt: er darf kein zufälliger sein, wie der Tod des Pyrrhus in Argos, kein anders motivierter, wie der an Maria Stuart vollzogene Justizmord. Im übrigen aber kann er recht verschiedenartig gestaltet, kann ebenso gut wirklich oder nur vorgestellt sein. Wo das Zufällige nicht so direkt auf der Hand liegt, wie bei dem auf Pyrrhus herabfallenden Ziegelstein, kann ich mir im Hintergrund eine dunkel wirkende Schicksalsmacht oder einen vergeltenden und gerecht abwägenden Gott denken, der den Blitzstrahl lenkt und als deus ex machina selbst in die Aktion tritt. Oder aber — und das wirkt am gewaltigsten — wir sehen, wie die Ueberhebung und Leidenschaft des in gutem Glauben handelnden Subjekts direkt Folgen nach sich zieht, die es fällen und zu Fall bringen müssen, so bei Wallenstein in der Schicksals-, bei Egmont in der Charaktertragödie.

Und nun ist die Hauptfrage zur Beantwortung reif: wie wirkt das Tragische ästhetisch? Konflikt ist Widerspruch, Untergang ist Tod oder Vernichtung, und beides, vollends nicht an dem nächsten Besten, sondern an einem kraftvollen Helden in der Fülle des Daseins anschaulich sich vollziehend, sind doch Momente, die Unlust erregen müssen; und dennoch, das Tragische gefällt, es erregt Lust, nicht Unlust. Zunächst ist es kein Einfaches und Einheitliches, sondern es schließt mit Notwendigkeit eine Reihe von Momenten ein: es giebt komische Anekdoten, komische Epigramme, aber keine tragischen Anekdoten oder tragischen Epigramme; es braucht Zeit zur Entwicklung und Entfaltung, ein reiches Mannigfaltiges; und daher mit Notwendigkeit ein Wechseln der Stimmungen und Gefühle. Der Beginn ist lusterregend: das kraftvolle sich Regen, das machtvolle Aufstreben; daher selbst energische und kühne Verbrecher auf Augenblicke einen lustvollen Eindruck machen können. Kraft aber zeigt sich am schönsten und großartigsten im Kampf, also bedarf es auch darum des Konfliktes. Doch der Knoten schürzt sich, der Konflikt erweist sich als unlöslich, ein Teil muß untergehen; und zwar geht — nicht notwendig, aber fast immer derjenige Teil unter, dem wir unsere Sympathie zugewendet haben, dem wir den Sieg wünschen. Erregt der Konflikt unsere Spannung, die jedenfalls Unlust in sich schließt (Angst und Furcht für den Helden), so löst das Ende diese Spannung, und darin liegt unter allen Umständen etwas Lösendes, Befreiendes, liegt Lust. Aber nun die neue und — sollte man denken — weit heftigere Unlust über den Untergang des von uns Bevorzugten (Schmerz und Mitleid). Hiergegen fällt nun aber dreierlei kompensatorisch in die Wagschale. Einmal der Untergang erscheint *uns* zwar *traurig*, aber doch als eine traurige *Notwendigkeit*, als ein Akt der immanenten, vor allem der sittlichen Weltordnung, und daher das Gefühl der Befriedigung und Erhebung: so wie es gekommen ist, ist es zwar namenlos traurig, aber doch recht und gut, vernünftig und wohlmotiviert; es ging, wie es gehen *mußte*. Und das befriedigt unsern Verstand nicht nur, sondern auch unser Gerechtigkeitsgefühl. Fürs

zweite aber, wie verhält sich der Held selbst in und zu seinem Untergang? Auch er erkennt wie wir das Ordnungsmäßige an, und indem er einsieht, daß es so kommen mußte, sieht er darin kein Unglück mehr. Wenn sein großes Wollen scheitert, was hätte die Weiterexistenz für ihn noch Zweck und Wert? Sein Leben ging auf in dem, wofür er seine ganze Kraft eingesetzt hatte; mit dem Zweck wird auch das Leben für ihn wertlos und hinfällig, und daher stürzt er sich ins Schwert oder ins Kampfgewühl, oder er erträgt mit Resignation und Ruhe, sogar mit Freuden das Aeußerste und Letzte. So zeigt er sich stärker als Leiden und Tod, steht erhaben über seinem eigenen Untergang, siegreich, triumphierend dem Tod und dem Leiden gegenüber, dem er nun zurufen kann: Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg? Dadurch zeigt er sich uns nochmals als Held, diesmal als Held des Sieges im tiefsten Leiden, im Untergang selbst. Und das ist ein erhabenes Schauspiel, ein Schauspiel für Götter: hier erhebt sich der endliche Mensch in seiner Götterstärke, überwindet das Los alles Endlichen, den Tod, und erweist sich damit als Inhaber unendlicher Kraft. Und so wirkt das Tragische als Erhabenes und zwar als ein Erhabenes allerersten Rangs. Endlich aber zum dritten ist dieser Untergang auch noch in anderer Beziehung das Gegenteil einer Niederlage: der Held fällt als Träger einer Idee, eines großen Wollens und Strebens. Dafür hat er alle Kraft eingesetzt, da müßte es doch seltsam sein, wenn davon gar nichts zurück bliebe, wenn er sich nicht Freunde, Bundesgenossen, Schüler und Jünger gewonnen hätte. In ihnen lebt sein Bestes fort, sie sind von ihm dafür begeistert, davon erfüllt worden; und der Same, den er ausgestreut hat, muß nun erst recht aufgehen nach dem Gesetz, daß Same von Ideen, gedüngt mit dem Blut des Martyriums, besonders kräftig sproßt, daß die Bluttaufe die wirksamste ist. Scheiden wir mit diesem Glauben an das Fortleben dessen, was groß gewollt war, so ist's gut; und doppelt gut, wenn der Held selbst in diesem Glauben an die Unsterblichkeit seiner Sache dahin ging. Wo uns dagegen dieser Glaube zerstört oder un-

möglich gemacht wird, wie z. B. am Schluß von Goethes Göz, da überwiegt die Unlust, da wird das Tragische zum tief Traurigen und Herben, die tragische Stimmung wird zum bitteren, unversöhnlichen, schneidenden Schmerz. Und daher wünschen wir in der Tragödie, daß zum Schluß diesem Glauben, dieser Hoffnung irgendwie Ausdruck gegeben werde, daß ein Hoffnungsstrahl hereinblicke in die Nacht des dunkeln tragischen Verhängnisses; und unter dem versöhnenden Blinken dieses Sterns, unter dem tröstlichen Ausblick in eine bessere Zukunft gehen wir dann getröstet und versöhnt, gehoben und gereinigt, also befriedigt davon.

Es läge nahe, von hier aus zum Begriff des Rührenden weiter zu gehen und zu zeigen, wie ins Tragische sich leicht rührende Züge mischen und wie auch diese dazu beitragen, den tragischen Schmerz zu mildern und zu lösen. Aber wir dürfen uns nicht allzu tief in das ästhetische Gebiet hineinwagen, und so eilen wir zum letzten der Begriffe weiter, die uns hier ein Problem zu lösen aufgeben, zu dem des Komischen.[1])

Man könnte zum Verständnis desselben ausgehen wollen von einem Allgemeinen, dem Lächerlichen, von dem ja das Komische, sofern es Lachen hervorruft, nur ein Spezialfall ist. Allein das Lachen bedarf selbst erst noch in einem späteren Abschnitt eines Wortes der Erklärung und hat vielleicht eine solche in befriedigender Weise überhaupt noch nicht gefunden, so daß der Versuch, das Komische durch das Lächerliche begreifen zu wollen, nichts anderes wäre als die Rückführung eines Dunkeln auf ein noch Dunkleres; nur etwa das Stoßende und Intermittierende dieser Zwerchfellerschütterung können wir vorläufig ad notam nehmen. Dagegen dürfen wir an das Tragische anknüpfen. Daß dieses mit einem gewissen Unlogischen und Unvernünftigen, mit der Nichtanerkennung der Relativität alles

[1]) Auch hier wieder sagt manches Gute Th. Lipps, Psychologie der Komik, in d. philos. Monatsheften Bd. 24 und 25. Seiner Theorie im ganzen vermag ich freilich nicht beizutreten.

Endlichen anhebt, haben wir gesehen. Und ein solches Unlogisches und Unvernünftiges steckt von Anfang an auch im Komischen. Aber alsbald auch hier der Einwurf: wie kann Unlogisches und Widerspruchsvolles gefallen? Zunächst, der Widerspruch braucht ja auch hier kein bleibender zu sein, er kann sich auflösen. Sodann sind die Glieder desselben, um die es sich im Komischen handelt, nicht groß, nicht bedeutend, wie beim Tragischen, von Erhabenheit ist keine Rede; sondern es ist vielmehr ein Kleines und Unbedeutendes, und daher wird auch der Schaden, den die Unvernunft anrichtet, unter keinen Umständen groß sein. Endlich braucht jenes Unlogische gar nicht so auf der Oberfläche zu liegen, es kann vielmehr für eine Weile den Schein des Logisch-Vernünftigen annehmen; oder es kann umgekehrt der Widerspruch *nur* oberflächlich sein und sich dahinter ein tiefer Sinn verbergen, der uns interessiert und erfreut. Nach diesen Richtungen hin müssen die Lustmomente des Komischen zu suchen sein; sehen wir also zu.

Das Erste ist der Widerspruch gegen die Vernunft, der als solcher natürlich nicht Lust erregend wirken kann. Diese kommt erst, wenn der Widerspruch, die Unvernunft *ad absurdum* geführt wird und sich als widersprechend und unvernünftig herausstellt. Das Unvernünftige ist zweckwidrig. Aber damit ist die Unlust ja nur verdoppelt. Damit dies nicht der Fall sei, ist notwendig, daß die zu Tage tretende Zweckwidrigkeit keine bedenkliche, daß der Schaden, der aus dem Widerspruch entsteht, kein großer sei und nicht unser Mitleid errege; von Leiden darf überhaupt keine Rede sein, jedenfalls darf uns dasselbe nicht zum Bewußtsein kommen. Dann ist die ganze Sache ein unbedeutend Nichtssagendes (hat nichts zu sagen, hat nichts auf sich), statt Ernst ist alles, was daraus resultiert, nur Scherz und Spiel. Aber die Hauptsache, das Positive, ist auch damit noch nicht getroffen. Es muß auch *jemand* dasein, der diesen Widerspruch zunächst nicht bemerkt, ihn hinnimmt und sich ihm gegenüber geriert, als läge überhaupt kein Widerspruch vor, als wäre alles in bester Ordnung und das Unvernünftige durchaus vernünftig. Indem aber nun die Zweckwidrigkeit in die Erscheinung tritt, wird

das Unvernünftige diesem Jemand ad oculos demonstriert und für ihn ad absurdum geführt, und so enthüllt sich mit einem Stoß und Chok der Widerspruch eben dadurch und damit, daß er aufgehoben und in seiner Unschädlichkeit erkannt wird. Und so haben wir nun alles sozusagen in Einem: den Schein der Vernünftigkeit, das sich enthüllende Unvernünftige, seine Auflösung, indem es sich in seinen Folgen als zweckwidrig herausstellt, und die Erkenntnis, daß diese Folgen ohne erheblichen Schaden, also nicht ernsthaft, sondern nur spaßhaft zu nehmen sind.

Sind nun jener Jemand wir selbst, so lachen wir eigentlich doppelt — über das Objekt, an dem sich dieser Prozeß vollzogen hat, und über uns selbst, die wir durch dasselbe einen Augenblick in Spannung gesetzt, davon dupiert waren. Das Häufigere aber ist ein anderes, und dadurch erhöht sich die Komik, der Eindruck des Lächerlichen, die Lust und das Wohlgefallen: den Schein des Vernünftigen hat die Sache nur für das Objekt (Mensch oder Ding), das darin befangen sich geriert als wäre alles in Ordnung und von dem Widerspruch selbst nichts merkt; dagegen bemerken wir ihn und sind gespannt, wie es geht. Und nun spielt sich alles ab, wie vorhin: der Widerspruch entpuppt sich, das Zweckwidrige tritt zu Tage, der andere hat den Schaden, der aber klein genug ist, um uns nicht zum Mitleid zu reizen, sondern der ihm eben nur seine Unvernunft zum Bewußtsein bringt; und nun lachen wir über ihn und lachen ihn aus. Warum nun der Jubel und die Lust? Einmal weil er es nicht gemerkt hat; und er war doch dazu verpflichtet, da er mehr als wir, die bloßen Zuschauer, in der Sache drin war und sie hätte durchdringen und durchschauen sollen: also geschieht es ihm Recht, daß seine verschuldete Unvernunft ihm den kleinen Schaden gebracht hat. Es vollzieht sich an ihm nur das Recht der Vernunft, die Strafe für die Unvernunft, und das befriedigt uns. Fürs zweite aber, er hat es nicht gemerkt, aber wir, wir sind also klüger, vernünftiger als er, und das thut uns wohl: ein Gefühl der Befriedigung und Genugthuung über die eigene Vernünftigkeit, Klugheit und Klarheit, ein Gefühl der Ueber-

legenheit, der Erhebung, um nicht zu sagen: der Ueberhebung, überkommt uns; und so ist in der That die Summe der Lustmomente im Komischen nicht klein, wenn sie auch nicht alle ästhetisch im engeren Sinn des Wortes sind. Daher ist der Dumme und das Dumme komisch, und so ist z. B. das deutsche Volk mit dem Teufel fertig geworden, indem es ihn zum dummen Teufel machte, über den es ein Recht hatte zu lachen.

Wie stimmt es aber zu dieser Erklärung des Komischen, daß uns auch Nicht-Handelndes, Ruhendes, z. B. eine Gestalt, ein Gesicht komisch berührt, z. B. das dumme Gesicht eines Schauspielers, mit dem er plötzlich vor uns hintritt und durch das er uns, ohne daß er ein Wort spricht, zum ausgelassensten Gelächter hinreißt? Man kann hier an den Widerspruch denken zwischen seinem gewöhnlichen Gesicht und dem, das er jetzt macht; oder noch besser an die überraschende Unvernunft, daß der Mensch mit einem solchen Gesicht vor ein Haus voll Zuschauern tritt und sich nicht schämt, sich damit öffentlich zu zeigen; die Lösung aber ist in diesem Falle — unser Gelächter, durch das wir ihm den Widerspruch klar machen und ihn auflösen. Aehnlich wirkt ein plumpes Tier täppisch, komisch; es scheint uns im Widerspruch zu stehen mit dem Gattungstypus und mit den Zwecken des Tierischen überhaupt, und dadurch erscheint uns der Widerspruch wie ein verschuldeter. Aber es benimmt sich dabei doch, als ob alles in Ordnung wäre, als voll- und gleichberechtigt mit allen andern; und nun stellen wir uns vor, wie es durch diese Plumpheit in Schwierigkeiten und Verlegenheiten kommt und freuen uns, wie dabei die Unvernunft seiner Gestalt ad absurdum geführt wird. Oder wir lachen über das Kindische, und lachen über den Erwachsenen, wenn er zu Boden fällt — jenes, denn das Kind benimmt sich so berechtigt, so egoistisch, so erwachsen, und ist doch noch so unfertig, ist noch so sehr auf andere angewiesen; es ist also unvernünftig; aber es ergeht ihm auch darnach: der sich so erwachsen dünkende kleine Kerl liegt im nächsten Augenblick auf der Nase und heult. Und der Erwachsene, wenn er fällt, er, der sich eben noch so sicher,

über Kinderschicksale so erhaben dünkte, er kommt in diese hilflose Situation, und das wirkt komisch, weil ja hoffentlich der Schaden nicht groß ist; hat er sich aber ernstlich wehe gethan, so kommt das Mitleid und die Komik hat rasch ein Ende.

In diesem Mitleid oder Nicht-Mitleid steckt aber auch zugleich das stark Individuelle der Komik. Ob wir den Schaden für erheblich oder unerheblich halten, das hängt von allerlei ab. Zunächst vom Bildungsgrad des Zuschauers: manches, was dem Gebildeten sehr erheblich dünkt, als körperlicher Schmerz, als Ehrenkränkung, ist es für den Ungebildeten nicht ebenso; daher endet die Volksposse meist mit Prügeln. Und deshalb wirken Verkrüppelung, Mißgestalt, abnorme Häßlichkeit, Geisteskrankheit auf den Ungebildeten leicht komisch, weil er den Schaden, das Unglück, den Jammer, die Tragik solchen Geschicks nicht übersieht und in seiner Tiefe zu erfassen vermag. Weiter aber kommt auch unsere jeweilige Stimmung in Frage: wir sind heute für solchen Schaden empfindlicher und feinfühliger als morgen, haben heute ein Ohr und Auge dafür und morgen nicht. Und namentlich macht es einen Unterschied, ob sich die Sache in der Wirklichkeit abspielt oder auf der Bühne. Hier können wir vieles ertragen, betrogene Ehemänner, geprellte und widerrechtlich behandelte Geizhälse, um Ehre und Reputation gebrachte Dummstolze und dgl.: es ist hier das Komische typisch, und von dem Schaden wird, halb mit Bewußtsein, abstrahiert, weil ja doch alles nur Schein und Illusion ist; man denke z. B. an Molières L'avare.

Auf solchen Gegensätzen beruht zum Teil der Unterschied des Derbkomischen und Possenhaften von dem Feinkomischen; doch nicht darauf allein: er liegt auch im Konflikt und Widerspruch selbst. Dort ist er grob, plump, springt in die Augen, und es gehört eine große Portion Dummheit und Dickfelligkeit dazu, daß es der Beteiligte nicht merkt, wie unvernünftig er sich anstellt: möge er auch derb genug dafür büßen! Das Feinkomische dagegen besteht vor allem in der Feinheit des Konflikts, in dem großen Schein von Vernünftigkeit, der anfangs auch uns täuscht und uns höchstens ahnen läßt,

daß doch nicht alles in Ordnung sei, und dann in dem Ueberraschenden, wenn nun die Unvernunft sich enthüllt, unsere Ahnung sich bestätigt und auf die anmutigste und heiterste Weise das Unvernünftige ad absurdum geführt und die Bestrafung auch von den Beteiligten mit Grazie und gutem Humor hingenommen wird, weil sie selbst das Recht der Lösung anerkennen müssen. Trefflich macht solche Unterschiede Vischer[1]) klar: „Die Bauern lachen über den Hanswurst, ein Pedant lacht über das Lachen der Bauern und ein wirklich Gebildeter über dieses Verlachen des Lachens."

Das Komische wirkt wesentlich auf oder eigentlich richtiger durch den Verstand, es wirkt als ein Widerspruchsvolles, Unlogisches, Unvernünftiges, und daher könnte man geradezu sagen, sein Objekt sei stets die Dummheit. Auch vom Witz gilt das in gewissem Sinn; allein von ihm ist ähnlich wie von der Kunst erst zu reden, wenn wir von der Aeußerung der Gefühle handeln; denn Witze werden gemacht. Dagegen zeigt uns die Auseinanderfaltung der durch das Komische erweckten Gefühle, daß wir hier auf einem Grenzgebiet angekommen sind: wo von Vernunft und Logik die Rede ist, da hat sich das Aesthetische in ein Intellektuelles verwandelt, und deshalb hätten wir davon auch erst in dem neuen Abschnitt reden können, zu dem wir nun übergehen, in dem Abschnitt von den intellektuellen Gefühlen. Aber solche Grenzbegriffe behandelt man doch am besten da, wo sie sich mit andern zusammenfassen lassen, und so durfte das Komische als die am meisten intellektuelle Modifikation des Aesthetischen von den übrigen Modifikationen desselben doch nicht getrennt werden. Nun aber weist es uns über dieses ganze Gebiet hinaus.

c) Die intellektuellen Gefühle.

Alle Prozesse des Denkens sind von Gefühlen begleitet: dieser Satz scheint auf den ersten Blick überraschend, ist es aber richtig

[1]) Vischer, Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen. 1. Teil § 182.

verstanden weniger als der umgekehrte, daß „Lust und Unlust stets an Erkenntniselemente gebunden“ seien. Auf seiner untersten Stufe als Empfindung wächst das Erkennen ganz direkt aus dem Gefühl heraus; jeder Nervenreiz kommt uns zunächst und zuerst in Gefühlsform und durch Gefühl, soweit er Gefühl wirkt, zum Bewußtsein. Wenn dann das Gefühl durch häufige Wiederkehr sich abstumpft, wird die Empfindung nur noch bemerkt und von uns abgelöst, auf die Objekte, auf Gegenstände außer uns übertragen; dann heißen wir sie eben Empfindung im engeren Sinn, wobei wir übrigens genauer Empfindungskomplexe sagen müßten; denn immer haben wir es mit solchen, mit einer Mehrheit von Empfindungen zu thun. Wenn wir aber diese Uebertragung der Empfindung auf Dinge außer uns vollzogen haben, dann reden wir überhaupt nicht mehr von Empfindungen, sondern von Wahrnehmung und wahrgenommenen Dingen. Aber auch bei diesem Uebergang zur Wahrnehmung spielen Gefühle eine Rolle. Das Erste, was zu dieser Objektivierung nötig ist, ist die Erinnerung. Der ursprüngliche Gefühlston löst Bewegungen aus, und jede Bewegung hinterläßt „Spuren,“ d. h. die Disposition, das nächste Mal dieselbe Bahn vorzugsweise wieder einzuschlagen (Einübung). Kommen nun dieselben Empfindungskomplexe wieder und immer wieder, so werden sie an dem Gefühl des leichteren (weil durch jene Dispositionen begünstigten und bevorzugten) Ablaufs als dieselben wiedererkannt und so als alte Bekannte begrüßt; daher die Freude der Kinder am Wiedererkennen früher gesehener Objekte. Und ebenso beruhen auch die weiteren Komponenten der Wahrnehmung, die Lokalisation und Projektion, mit auf Gefühlen. Man denke z. B. an das Bestimmen der Dimension mit Hilfe von Spannungs- und Muskelgefühlen; und ebenso haben wir Lotzes Lokalzeichen als gefühlsmäßige Nuancierungen je nach ihrem terminus a quo zu denken.

Spielt so schon beim Akt der Wahrnehmung, zumal wenn man das phylogenetische Moment hinzunimmt, das Gefühl eine wichtige Rolle, so ist dies noch mehr der Fall bei der Reproduktion des-

Wahrgenommenen, bei den Vorstellungen im engeren Sinn, und bei der Art, wie diese hervorgerufen werden. Physiologisch dürfte sich der Vorgang des Vorstellens nicht eben wesentlich unterscheiden von dem der Wahrnehmung, nur daß die Erregung des Großhirns dabei nicht durch äußere Reize, sondern durch centrale Vorgänge und darum schwächer, im übrigen aber in denselben Nervenbahnen und Nervenparzellen ausgelöst wird. So ist denn auch der Effekt derselbe, die Entstehung eines Bildes; aber weil sich dieses nicht als von der Peripherie herkommend ankündigt, unterbleibt die Projektion und das Bild wird als *bloßes Bild* erkannt und angesehen: man nimmt die Dinge nicht wahr, sondern man stellt sie sich bloß vor und bildet sie sich ein. Dabei gilt das Gesetz, daß alles, was einmal wahrgenommen und empfunden worden ist, auch reproduziert, erinnert werden *kann* (nicht muß); und man wird geneigt sein, rasch weiter zu gehen und zu sagen, daß die am meisten gefühlsbetonten Empfindungen dazu die meiste Aussicht haben, dafür die beste Gewähr bieten. Was sich einmal mit Energie im Geistesleben geltend gemacht hat und psychologisch ausgedrückt, siegreich durch die enge Pforte des Bewußtseins in dieses eingedrungen ist, das hat besonders tiefe Furchen gezogen und wird darum besonders leicht wieder reproduziert. Je gefühlsmäßiger, desto reproduktionsfähiger! Und die Selbstbeobachtung bestätigt das durchaus. Da scheint nun aber eine schwerwiegende Instanz dagegen anzukommen: gewisse sinnlich-körperliche Gefühle können nicht reproduziert werden, namentlich gilt dies vom körperlichen Schmerz. Zahnweh z. B. läßt sich nicht erinnern, und wer das Gegenteil behauptet, verwechselt ohne Zweifel das Daß mit dem Was. Selbst den Migräneschmerz, der mir nur allzuwohl bekannt und geläufig ist, vermag ich mir nur dadurch vorzustellen, daß ich durch intensive Aufmerksamkeit auf die betreffende Kopfseite diese zum wirklichen wenn auch nur leisen Schmerzen bringe. Und doch liegt die Antwort auf dieses Bedenken nahe: zum körperlichen Lust- oder Unlustgefühl gehört der körperliche Reiz, dasselbe ist nichts anderes als die psychische Reaktion und Antwort auf einen solchen

Reiz; fehlt dieser, so kann deshalb auch das dazu gehörige Gefühl nicht entstehen. Gefühle dagegen, die an Erinnerungsbilder sich anschließen, sind wenn auch körperlich bedingt, doch das nicht, was wir sinnlich-körperliche Gefühle, Schmerzen nennen; diese sind nur zu erleben, nicht zu erinnern. Und überdies liegt schon im Erinnern selbst ein Gegensatz zu dem allzu Gefühlsmäßigen, sofern ja eben die Wiederholung den Gefühlston abstumpft oder doch nur abgestumpft anklingen läßt.

Dagegen hängt die Art, wie Vorstellungen erinnert und reproduziert werden, mehr als man meist erkennt und anerkennt, vom Gefühl ab. Die Lehre von der „Ideenassociation" — denn um diese handelt es sich hier — nimmt darauf vielfach noch immer nicht genug Rücksicht, die Gesetze der Aehnlichkeit oder der Unähnlichkeit und der Kontiguität, der inneren und der äußeren Association oder wie man sie sonst formulieren mag, sind unabhängig davon aufgestellt. Allein man übersieht dabei für gewöhnlich nur zu sehr, daß das in Wahrheit gar keine Gesetze sind; fehlt doch das für ein Gesetz Wichtigste, die Bedingung, unter der das eine oder das andere gilt und in Wirkung tritt. So fand Wundt,[1]) der bei der successiven Association die äußere (durch Uebung) und die innere (durch Verwandtschaft) unterscheidet, bei vier Beobachtern mit je 100 Fällen, für die erstere die Zahlen 64, 75, 48, 31, für die letztere die entsprechenden 36, 25, 52, 69. Die große Differenz der vierten von den drei ersten erklärt sich aus der Fremdsprachigkeit dieses letzten Experimentators; im übrigen aber redet Wundt nur von „individuell charakteristischen" Verschiedenheiten im allgemeinen. Aber woher stammen diese? Der Vorstellungsverlauf ist kein rein mechanischer: neben und außer jenen „Gesetzen" spielen noch ganz andere Faktoren mit, welche sich dem Experiment nicht fügen. Wenn bei Tag jemand eine Gespenstergeschichte erzählt, so finden wir das in der Regel langweilig und sie fällt platt zu Boden, bleibt vereinzelt. Wenn aber Nachts zwischen 11 und 1 Uhr dieses Thema angeschlagen wird, im alten Haus, in der nur notdürftig beleuchteten

[1]) Wundt, physiolog. Psychol. 2³, S. 384. cfr. Th. Ziehen, Leitfaden d. physiologischen Psychologie 1891. S. 110 ff.

großen Stube mit den altertümlichen Möbeln, und draußen heult der Sturm und die schlechtverwahrten Fensterläden schlagen und klappern, dann weiß jeder in der Gesellschaft eine und immer wieder eine andere zu erzählen: jetzt ist das Interesse dafür da, die Stimmung paßt, und darum „fallen" uns alle diese Geschichten „ein". Wer gedrückt ist, dem kommen lauter Erinnerungen und Vorstellungen, die seine Hoffnung mindern, seine Niedergeschlagenheit mehren; wer Angst hat, sieht allüberall Schreckbilder und Spukgestalten, und wer lustig ist, der ist voll „guter Dinge." Die Stimmung aber ist, wie wir wissen und noch im Einzelnen sehen werden, Gefühl. Und wir haben somit die Regel: solche Vorstellungen werden reproduziert, welche mit unseren jeweiligen Stimmungen und Gefühlen harmonieren, dadurch selbst Gefühlswert erhalten und durch diesen sich eben jetzt den Eintritt in das Bewußtsein erzwingen. Und fürs zweite: was einmal zusammen unser Interesse erregt hat, uns angenehm oder unangenehm war, das kehrt auch zusammen wieder. Ich erinnere mich, um einen flagranten Fall zu erzählen, nie an die Beerdigung meiner Mutter, ohne zugleich an die Suppe zu denken, die ich an jenem Tage gegessen habe. Diese Verkoppelung ist mir geradezu peinlich; aber sie ist natürlich: ich war bei kaltem Schneewetter weit her gereist, und Alteration und Kälte thaten zusammen das Ihrige; da kam die warme Suppe, körperlich energisch Abhilfe schaffend, und was damals entschieden wohlthätig gewirkt hatte, verquickt sich nun mit der Erinnerung an jene peinlichsten Stunden als der einzige Lichtpunkt in der Nacht des Schmerzes, und eben darum doppelt leuchtend, weil er den einzigen lichten Kontrast bildet auf dunklem Hintergrund, in der Erinnerung aber natürlich doppelt peinlich, weil es nun aussieht wie Materialisierung und Trivialisierung, wie Degradierung und Verunreinigung eines großen und reinen Schmerzes. Das Mechanische aber, das freilich bei der Ideenassociation auch da ist, liegt im Unwillkürlichen: eines „fällt" mir beim andern „ein"; ja willkürliches Dazwischengreifen, Aufmerken, Nachdenken stört und hemmt den Ablauf dieser Vorstellungsfolge. Somit ist eben nicht der Wille bei

der Ideenassociation thätig (auch nicht der „eindeutige", der überhaupt kein Wille ist), sondern das Gefühl ist das Bestimmende und Ausschlaggebende; die Gefühlsbetonung, welche erstmals die Aufnahme in das Bewußtsein herbeigeführt hat, ist auch jetzt wieder ausschlaggebend für die Reproduktion der Vorstellung.

Die Fähigkeit aber, in dieser Weise Bilder kommen und gehen zu lassen, nennt man Phantasie, nicht etwa ein besonderes Seelenvermögen, sondern nur ein Sammelname für eine Reihe von Reproduktionen, unter denen die Ideenassociation die primitivste und die unwillkürlichste ist. Aber ist denn die Phantasie nur reproduktiv und nicht vielmehr die produktivste Seite des menschlichen Seelenlebens? Man denke doch nur an die Phantasie des Dichters, des Künstlers! Und dennoch gilt, wenn irgendwo, so hier der Grundsatz: nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensibus! Auch mit der kühnsten Phantasie kann ich das Niegesehene und Niegehörte nicht erzeugen, auch sie ist keine Schöpferin aus dem Nichts. Andererseits aber — und hier liegt die Erklärung für den Schein der Freiheit ihres Schaffens im letzten Keime — bildet die Phantasie auch niemals das Wahrnehmungsbild ganz getreu nach. Meistens entsteht ja ein Erinnerungsbild nicht auf Grund einer, sondern erst nach mehreren Wahrnehmungen; und schon darum gleicht es keiner einzelnen derselben ganz genau; vor allem aber, es tritt in einer neuen seelischen Umgebung auf, in einen anderen seelischen Gesamtzustand hinein; und auch hierbei ist es wieder vorzugsweise das Gefühlsmäßige, das den Einfluß übt, die uns eben interessierende Seite des Bildes in besonders helles Licht rückt und so schon umgestaltend und modifizierend auf das Gesamtbild einwirkt. So haben wir zuerst die vom individuellen Einzelfall abstrahierende Phantasie, welche unmittelbar und im Bund mit der Zeitferne, die eine ähnliche Bedeutung hat wie beim Auge die räumliche Entfernung, zugleich auch idealisierend wirkt und namentlich beim Künstler die typischen, die ästhetisch bedeutsamen und ästhetisch wirksamen Seiten herausgreift. Damit hängt die Verschiebung des Maßstabes, das Potenzieren und Depotenzieren zusammen, das besonders wichtig wird

für die Phantasievorstellung von überirdischen Geschöpfen, von Engeln und Teufeln, von Riesen und Zwergen, von Elfen und Dämonen, von Göttern und von Gott. Hier ist überall die reproduktive Seite der Phantasiethätigkeit klar; mehr entzieht sie sich unserem Auge dann, wenn wir an die Ergänzungen und Determinationen denken, die sie vornimmt. Ueberall in unseren Erinnerungsbildern sind Lücken, wie ja schon im Sehfeld des äußeren Auges durch den blinden Fleck eine solche entsteht. Wie wir nun diese letztere ausfüllen — durch die rasche Beweglichkeit des Auges einerseits und durch Gewohnheit und Analogie auf der andern Seite, so werden auch die Erinnerungslücken ausgefüllt — durch die Phantasie. Aber auch hier schafft sie nichts positiv Neues und Unerhörtes hinzu, sondern ergänzt nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge, auf Grund schon gemachter Erfahrungen und vor allem an der Hand des Kausalitätsgesetzes. Wo aber diese Ergänzungen willkürlich und unnatürlich, dem gewöhnlichen Gang der Erfahrung und dem Kausalitätsprinzip zuwider vorgenommen werden, da reden wir von einem „phantastischen" Thun. Aber niemand wird behaupten wollen, daß derjenige Dichter der reichste und schöpferischste sei, der sich in leerer Phantastik gefalle und den Boden der Wirklichkeit durch Abenteuerlichkeiten aller Art verlasse. Zeigt doch der Traum solche Phantastereien am meisten, jene Thätigkeit der Phantasie im Schlaf, wobei vielfach gefühlsbetonte Empfindungen den Ausgangspunkt für solche abenteuerliche Auslegungen des Gefühlten bilden. Wirklich fruchtbar und schöpferisch erscheint uns aber die Phantasie da, wo sie als kombinierende auftritt. Auch hier kann sie nicht absolut willkürlich und frei schalten, nicht schlechthin produzieren und erfinden, sondern nur so, daß sie aus allen Gebieten der Erfahrung und des Erlebthabens zusammenholt und dabei bald abstrahiert und wegläßt, bald potenziert und idealisiert, bald determiniert und ergänzt. In diesem Sinn nennen wir die Phantasie des Künstlers frei und produktiv, sofern sie mit dem aus der Anschauung überkommenen und in der Vorstellung sich ihr zur Verfügung stellenden Material frei schaltet und es wohl auch nach Wahl

und Einsicht verwertet. Nur meine man nicht, das sei ein mechanisches und bewußt künstliches Thun: ein Entfalten eher als ein Zusammensetzen, ein Wachsen eher als ein Machen könnte man es nennen, organisch nicht mechanisch; und man vergesse nicht, daß zu jener Erfahrung des Dichters auch sein eigenes Erleben, die ganze reiche Welt seines Inneren gehört.

An all dem hat nun wiederum das Gefühl seinen, um nicht zu sagen den Löwenanteil. Wie sehr die Künstler von der Stimmung abhängig sind, ist bekannt genug und in Selbstzeugnissen von ihnen vielfach bekundet. Schon die Sinne sind bei manchen besonders fein organisiert und aufnahmefähig, ihre Erinnerung besonders stark und klar, also in beidem der Gefühlston vorherrschend, und demgemäß auch jener Prozeß der Einfühlung allüberall mächtig, so daß man von einer „energischen Beseelung dieser Bilder" und von einer „von Gefühlen gesättigten Anschauung" reden kann.[1]) Vom Gefühl und der Gefühlslage aus erhält der Künstler dann weiter den Antrieb zum künstlerischen Schaffen, sei es daß dieselbe die eines gesteigerten Lebens- und Kraftgefühls im allgemeinen und ganzen oder die Folge eines besonders pronoucierten Einzelgefühls ist, das sozusagen explosiv eine Lösung der Spannung heischt. Im Frühling wird der Jüngling leicht, in der Zeit der ersten Liebe fast ausnahmslos zum Dichter; und ebenso wissen wir, daß manche Dichter geradezu künstlich durch Zuführung gewisser körperlicher Reize solche Gefühle und Gefühlslagen hervorrufen und sich so in die richtige Stimmung zu versetzen suchen. (Was hilft es, viel von Stimmung reden? Dem Zaudernden erscheint sie nie. Gebt ihr euch einmal für Poeten, So kommandiert die Poesie). Vor allem aber — neben jener großen Fülle äußerer Erfahrungen steht eine zweite Hemisphäre, die innere Welt, das ganze reiche Gefühlsleben, welches der Musiker und Lyriker ganz direkt zur Darstellung zu

[1]) So Dilthey in der trefflichen hier mehrfach benützten Abhandlung über „die Einbildungskraft des Dichters", in den Philos. Aufsätzen, E. Zeller zu seinem 50j. Dr.-Jubiläum gewidmet 1887.

bringen sucht und für dessen Darstellung alles Aeußere nur Mittel und Zeichen, nur Vehikel ist. Und hier gilt nun natürlich, daß die Phantasie um so produktiver ist, je reicher das Innen- und Gefühlsleben des schaffenden Künstlers ist; weshalb denn auch das Genie des Fleißes bedarf, um Stoff zu sammeln, Anschauungen zu gewinnen, Erfahrungen zu machen und dadurch seine Phantasie zu bilden.[1]) Dann sind aber auch die Bilder, die sie aus dem Gegebenen reproduziert und schafft, wirklich neu, durchglüht vom ganzen Lebensgehalt, beseelt vom ganzen Innenleben des Künstlers (als wärs ein Stück von mir!); das Gefühl ist der Mutterschoß, aus dem die Kinder der Phantasie herausgeboren werden. Das bezeugt selbst Schiller,[2]) dem wir es am wenigsten zutrauen würden. „Man sagt gewöhnlich, daß der Dichter seines Gegenstandes voll sein müsse, wenn er schreibe. . . . Ich glaube, es ist nicht immer die lebhafte Vorstellung seines Stoffes, sondern oft nur ein Bedürfnis nach Stoff, ein unbestimmter Drang nach Ergießung strebender Gefühle, was Werke der Begeisterung erzeugt; das Musikalische eines Gedichtes schwebt mir weit öfter vor der Seele, wenn ich mich hinsetze, es zu machen, als der klare Begriff vom Inhalt, über den ich oft kaum mit mir einig bin." Und Otto Ludwig[3]) berichtet da, wo er sein Verfahren schildert, von den Anfängen desselben folgendes: „Es geht eine Stimmung voraus, eine musikalische, die wird mir zur Farbe, dann sehe ich Gestalten, eine oder mehrere in irgend einer Stellung und Geberdung für sich oder gegen einander, und dies wie einen Kupferstich auf Papier von jener Farbe, oder genauer ausgedrückt, wie eine Marmorstatue oder plastische Gruppe, auf welche die Sonne durch einen Vorhang fällt, der jene Farbe hat. Diese Farbenerscheinung hab' ich auch, wenn ich ein Dichtungswerk gelesen,

[1]) Vgl. den feinsinnigen Vortrag von Fr. Brentano, das Genie (1892), der auf eine so „gebildete Phantasie" den Hauptnachdruck legt.

[2]) Schiller an Körner 25. Mai 1792.

[3]) Otto Ludwig, Nachlaßschriften 1. Bd. S. 134 f. Auf diese beiden Stellen hat Dilthey a. a. O. S. 405 ff. hingewiesen.

das mich ergriffen hat; versetz' ich mich in eine Stimmung, wie sie Goethes Gedichte geben, so hab' ich ein gesättigtes Goldgelb, ins Goldbraune spielend; wie Schiller, so hab' ich ein strahlendes Karmoisin; bei Shakespeare ist jede Scene eine Nuance der besonderen Farbe, die das ganze Stück hat. Wunderlicher Weise ist jenes Bild oder jene Gruppe gewöhnlich nicht das Bild der Katastrophe, manchmal nur eine charakteristische Figur in irgend einer pathetischen Stellung; an diese schließt sich aber sogleich eine ganze Reihe, und vom Stücke erfahr' ich nicht die Fabel, den novellistischen Inhalt zuerst, sondern bald nach vorwärts, bald nach dem Ende zu von der erst gesehenen Situation aus, schießen immer neue plastisch-mimische Gestalten und Gruppen an, bis ich das ganze Stück in allen seinen Scenen habe; dies alles in großer Hast, wobei mein Bewußtsein ganz leidend sich verhält und eine Art körperlicher Beängstigung mich in Händen hat."

Ueberblicken wir das alles, so ist das Walten und Schaffen der Phantasie, ob wir nun an Schlaf und Traum oder an die Ideenassociationen unseres wachen Lebens oder an die von ihr geschaffenen Gestalten in Kunst und Poesie denken, vielmehr ein gefühlsmäßiges als ein mechanisches zu nennen; und gerade diese Gefühlsseite klingt auch für unser Ohr ganz deutlich in dem Wort „Phantasie" an, wogegen das Wort „Einbildungskraft" einen viel theoretischeren Eindruck macht: so kann man auch hier nicht willkürlich verdeutschen, ohne Nuancen zu verlieren und preiszugeben und mit der Sprache und dem Wort bald auch das Denken selbst arm zu machen. Zum Beweis dafür aber, daß man alles das zusammenfassen darf und nicht etwa die künstlerische Phantasie trennen muß von der in der Erinnerung und Ideenassociation thätigen, darf ich mich auf ein Wort Wildenbruchs berufen, der irgendwo sagt: „Wenn der Mensch sich erinnert, dichtet er."

Hat es die Phantasie ausschließlich mit Bildern zu thun, so sind Worte (und Zeichen überhaupt) die Objekte des Gedächtnisses; denn dieses ist Reproduktion von Gedachtem, und Denken ist an Worte

geknüpft. Was sollte nun aber hierbei, bei diesem wegen seines Mechanismus z. B. in der modernen Pädagogik vielfach so gering angesehenen „Auswendig“ lernen und wissen das Gefühl zu thun haben? Vielleicht erinnert man sich aber doch daran, wie schwer es uns oft fällt, uns auf einen Namen, einen Ausdruck zu besinnen, wie wir uns ärgern, wenn es nicht gelingen will, mit welchem Eifer wir auf ihn Jagd machen, selbst wenn es im Grund genommen ganz gleichgültig ist, ob wir ihn einfangen oder nicht und wir gar kein besonderes Interesse daran haben können. Und wie freut man sich überhaupt seines Gedächtnisses sicher zu sein: die Verachtung des richtigen Citierens seitens derer, die es nicht können, erinnert immer etwas an die sauren Trauben und beweist nur für den Wert dieser Sicherheit. Noch viel deutlicher aber erkennt man den Zusammenhang des Gedächtnisses mit dem Interesse[1]) in der Art, wie dasselbe im Alter stufenweise nachzulassen pflegt. Das mit jugendlichem Eifer und Lebhaftigkeit Aufgenommene haftet am längsten, das spät erst Erlebte wird am raschesten wieder vergessen, weil es von Anfang an gleichgültig gelassen hat; denn dem Greis fehlt die lebhafte Aufnahmefähigkeit, fehlt das Interesse, weil ihm nichts neu, alles längst bekannt ist, und daher haftet es nicht, prägt es sich nicht mehr ein. Und so ist es mit dem Vergessen überhaupt: wie alles erinnert werden kann, so kann auch alles wieder vergessen werden, die Dispositionen können sich verlieren. Aber für gewöhnlich wird nur dasjenige wirklich vergessen, was uns nie sonderlich interessiert, unser Gefühl nie lebhaft erregt hat: wir können Beleidigungen vergeben, aber wir können sie nicht vergessen. Und darauf beruht nun freilich auch der Unwert des mechanischen Auswendiglernens: weil es stets „auswendig“ blieb, nicht in uns und in den Kern unseres Ich, das Gefühl eingedrungen ist, weil es ohne Gefühlswert war, verliert es sich auch leicht wieder, sofern es nicht durch ganz äußerliche Associationen (Wortklang, Reim) gehalten wird, die ihm den Schein eines ästhetisch Wohlgefälligen, eine formale Hilfe geben.

[1]) Cicero de senectute 21: omnia quae curant meminerunt.

Jenes Kraft- und Frohgefühl nun aber, das sich mit dem Gedächtnis als einem Können und sich Bethätigen naturgemäß verbindet, begleitet überhaupt den ganzen intellektuellen Prozeß des Denkens im Unterschied vom Vorstellen von dieser unteren Stufe des gedächtnismäßigen Reproduzierens bis hinauf zu den höchsten Leistungen des scharfen kritischen Verstandes, der wissenschaftlichen Arbeit des Forschers, den spekulativen Konzeptionen des Philosophen. Die Freude an der auf den Erwerb von Kenntnissen gerichteten Anstrengung und die Freude über den Besitz der bereits erworbenen Kenntnisse, die Unlust, wenn die Anstrengung zu groß, wenn der Erwerb vergeblich erstrebt, die Arbeit umsonst war, z. B. bei Lösung einer schwierigen mathematischen Aufgabe, wer kennt sie nicht? Und hier zeigt sich dann auch auf intellektuellem Gebiet so recht das Wesen von Lust und Unlust, das Wesen des Gefühls überhaupt. Lust ist Leben, wo also der Intellekt Gelegenheit hat, sich zu bethätigen, und wo er im stande ist, mit der gestellten Aufgabe fertig zu werden, da ist es ihm wohl, da fühlt er sich angenehm angesprochen; wo dagegen die Aufgabe eine unlösbare wird und seine Kräfte übersteigt, da ist es die Unlust des Nichtkönnens, die sich bis zur förmlichen Pein und Verzweiflung steigern kann. Dabei darf aber gerade hier, wo man es wohl am wenigsten erwartet, darauf hingewiesen werden, daß auch dieses intellektuelle Kraftgefühl deutlich in sinnlich-körperlichen Vorgängen wurzelt und mit solchen verknüpft ist: man sieht die Anstrengung des Denkens nicht nur während derselben, sondern auch noch einige Zeit darnach an den Runzeln auf der Stirne, am gespannten Ausdruck des Gesichts, am Zusammendrücken der Augen und dem nach innen gerichteten oder verlorenen Blick derselben; der Kopf brennt und brummt und thut geradezu weh, wenn die Anstrengung zu groß und zu langandauernd war.

Und wie das Erwerben so ist auch der Besitz eine Quelle von Lust, freilich der Besitz nur als ein von mir erworbener. Daher der Wissensstolz, der sich am meisten bei dem findet, der eben erst etwas gelernt hat, wogegen bescheiden ist, wer auf verjährten Besitz

zurückblickt, und meist auch bescheidener der, der viel weiß als der, der wenig und halb weiß, weil jener die Grenzen des Wissens und die Fülle der ihm gestellten Aufgaben besser kennt als dieser. Hierher gehört auch Lessings Wort von dem ewig regen Trieb nach Wahrheit, den er der fertigen Wahrheit vorziehe, da diese doch nur für einen Gott sei.

Aber auch inhaltlich spielt das Gefühl eine Rolle im Prozeß des Denkens. Zunächst störend und hemmend: die gefühlsmäßige Betrachtung der Dinge steht der rein sachlichen und objektiven gegenüber, Liebe und Haß machen blind, daher der Geschichtschreiber sine ira et studio zu schreiben wenigstens versuchen soll. Auch ist es eine richtig beobachtete[1]) Thatsache, daß das Gefühl konservativer als das Denken vielfach den Fortschritt hemmt und das gefühlsmäßige Nichtloskommenkönnen von alten liebgewordenen Traditionen und Vorurteilen jene geschichtlichen Widersprüche in der Weltanschauung ganzer Zeiten und zwischen den verschiedenen Angehörigen und Klassen der einzelnen Nationen zu erzeugen vermag. Allein das beweist nicht, daß bei dem reinen und objektiven Denken von Gefühl überhaupt keine Rede mehr sei; es ist nur ein anderes Gefühl, das hier thätig ist. Die moderne Logik hat, einem Vorgang der Stoiker folgend, im Urteil ein emotionelles Element entdeckt, das man sicher mit mehr Recht der Gefühls- als der Willensseite zuweist: auch unsere Urteile hängen von dem Gefühlswert ab, den eine Verknüpfung von Vorstellungen für uns hat oder nicht hat, und von diesem Wert oder Nicht-Wert geben sie in Bejahung oder Verneinung Kunde; und ebenso nennen wir bei der Begriffsbildung diejenigen Merkmale wesentlich, die irgend welches praktische oder wissenschaftliche Interesse haben, unter einem bestimmten Gesichtspunkt wertvoll, wichtig und bedeutsam sind. Und schließlich beruht alles Denken, das den Anspruch auf Notwendigkeit erhebt, auf einem Gefühl, das

[1]) Höffding, Psychologie, S. 303, 379. cfr. auch meine Vorträge „Religion und Religionen" 2. Vortrag.

Schleiermacher[1]) und andere treffend als Evidenz- oder Ueberzeugungsgefühl bezeichnet haben (Brentano[2]) redet einmal gelegentlich von Wahrscheinlichkeitsgefühl) — ein Gefühl des Zwanges, des gar nicht anders Könnens, ob wir nun auf Grund sinnlicher Wahrnehmung oder durch einen Beweis, ein quod erat demonstrandum zum Ja oder zum Nein geführt werden. Für diesen Gefühlseinfluß ist der geschichtliche Gang der menschlichen Erkenntnis sozusagen beweisend. Zweck und Mittel sind ältere Kategorien als Ursache und Wirkung. In jenen schlägt das Anthropomorphische und Praktische vor; daher ist auch die immanente Teleologie später als die äußere utilitaristische, und diese letztere drängt sich immer wieder vor, noch einmal im 18. Jahrhundert hat sie unsere Naturbetrachtung beherrscht; und hier dominiert immer wieder die Frage: was ist mir nützlich und angenehm? Eine Betrachtung nach dem Wert ist aber eine gefühlsmäßige. Daß dagegen die sachliche Kategorie von Ursache und Wirkung so langsam sich durchgerungen hat, hängt mit dem darin liegenden Peinlichen zusammen, auch eine mir feindliche, mir jedenfalls gleichgültig, kalt und roh gegenüberstehende Notwendigkeit anerkennen zu müssen; der Wunderglaube ist immer wieder der Versuch, diese Notwendigkeit zu meinen Gunsten zu durchbrechen, den Weltlauf mir zu lieb eine Ausnahme machen zu lassen; und wem von uns kausal denkenden Menschen hätte nicht doch schon in Stunden schmerzlichen Verlustes die Sehnsucht nach wunderbarem Eingreifen zur Abwendung des für uns Schmerzlichen das Herz bewegt!

Auch das, was man im allgemeinen Wahrheitsgefühl nennen könnte, gehört hieher: die Freude an der Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Dingen der Außenwelt[3]) und unter einander,

[1]) Schleiermacher, Dialektik zu § 88. 95 und sonst. cfr. dazu Sigwart, Logik I², § 14. 20, und Fr. Brentano, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis 1889.

[2]) Brentano, das Genie S. 12.

[3]) Selbstverständlich halte ich mich hier an den populären Sprachgebrauch; daß die Welt meine Vorstellung ist, bin ich mir wohl bewußt; und es wäre lockend, auch im Glauben an die Außenwelt das Gefühlsmäßige aufzusuchen und zu fragen, was gewissen Vorstellungen den Wert der Realität giebt.

das Wohlgefallen an der Harmonie, die Unlust über den Widerspruch des Wissens. Und daher haben auch die logischen Denkgesetze einen gefühlsmäßigen Hintergrund: wenn alles logisch stimmt und klappt, wenn alles sich zum Ganzen fügt und ein einheitlicher Gedankenbau vor uns steht, wenn die architektonische Kunst der Systembildung ein durch Ordnung und Lückenlosigkeit, durch Symmetrie und Zusammenstimmung befriedigendes Ganzes zu stande bringt, dann sind wir logisch befriedigt. Und endlich der Abschluß unseres Wissens in einer relativ gesicherten und sich wohl auch in gewissen Grenzen resignierenden Ueberzeugung, bei der wir uns theoretisch und praktisch beruhigen können, wiewohl hier zwischen dogmatisch gerichteten und skeptischen Naturen ein Unterschied zu machen sein wird: dort tritt jenes Ueberzeugungsgefühl rasch und entschieden, hier sehr spät oder nie ein, dort nimmt alles Wissen den Charakter des Glaubens an, hier bleibt man allüberall der hypothetischen Voraussetzungen und Ergänzungen eingedenk. Wo man sich aber des Widersprechenden und Zusammenhangslosen, des Halbfertigen und Fragmentarischen im Wissen als eines Nichtseinsollenden bewußt wird, da stellt sich alsbald jenes peinigende und quälende Gefühl des Nichtkönnens, des Nichtfertigwerdens mit den endlosen Aufgaben und den unlösbaren Rätseln des Wissens ein, das neben dem Glück jenes rastlosen Vorwärtsstrebens im Sinne Lessings als das Unglück und der Schmerz im Leben keines Forschers fehlt. In der Mitte zwischen Wissen und Nichtwissen aber, zwischen Ja und Nein bleiben wir stecken in jenem unbehaglichen Zwischenstadium des Zweifels, jenem beständigen Herüber und Hinüber, jenem Gefühl des Schwankens und der Unsicherheit, das als intermittierendes durchaus peinvoll und unbehaglich wirkt. Und im Praktischen entspricht ihm das Gefühl der Unentschiedenheit und Unentschlossenheit (soll ich oder soll ich nicht?), der Hilf- und Ratlosigkeit, das um so mehr drückt und quält, je mehr auf dem Spiele steht und je rascher der Entschluß gefaßt werden sollte. Theoretisch kann man sich freilich auch an den Zweifel und an die Skepsis gewöhnen und dadurch den Stachel derselben allmählich

abstumpfen: so haben die Skeptiker aus der ἐποχή, dem Suspendieren jedes Ja oder Nein die Ataraxie, Seelenruhe und Seelenfrieden zu gewinnen gesucht; und in anderer Weise hält sich der blasierte Skeptiker mit der vornehmen[1]) Frage: was ist Wahrheit? alles Wissen vom Leibe und verfällt der trostlosen Oede und Leere eines ausgebrannten Kraters („dafür ist mir auch alle Freud entrissen").

Wenn wir seither von den das Wissen und Denken begleitenden, seinen Inhalt bestimmenden, ihm immanenten Gefühlen gesprochen haben, so sind für dasselbe in gewissem Sinne noch wichtiger diejenigen Gefühle, welche es überhaupt in Bewegung setzen. Denn darüber kann kein Zweifel sein, daß das Gefühl auch die Sprungfeder und der Ausgangspunkt des Denkens ist. Zunächst ganz einfach und praktisch: Not macht erfinderisch: das Gefühl dieser Not, der Hunger, der Durst, also rein sinnliche Gefühle nötigen uns, uns zu besinnen, auf Abhilfe zu denken. Und wie die Empfindung als gefühlsmäßig betonte Bewegungen auslöst, die anfangs unzweckmäßig und resultatlos verlaufen, bis die richtige gefunden ist, und wie diese dann häufiger wiederholt Dispositionen hinterläßt und immer sicherer und regelmäßiger sich von selbst einstellt, so besteht auch das praktische Denken in nichts anderem als in dem Suchen und in der Vorstellung von solchen Abhilfebewegungen als den Mitteln zur Erreichung irgendwelcher Zwecke, zur Beseitigung irgend welcher Not.

Kaum verschieden davon ist das Wissen, das die Neugierde befriedigen soll. Neugierde ist als Gier Sache des Begehrens, ein Wissen wollen, steht aber doch oder eben darum mit dem Gefühl in engster Beziehung. Wir fühlen uns der Welt gegenüber, in der

[1]) Wir haben das Wort „vornehm" so lange falsch angewendet, bis es jetzt mit der übeln Mitbezeichnung des Seichten und Vornierten behaftet von allen denen abgelehnt werden muß, welche mehr sein wollen als „vornehme" Repräsentationsfiguren oder „vornehme" Spezialisten.

wir leben, fremd, unbehaglich, unheimlich, und daher der Wunsch und Drang, diesem unangenehmen Gefühl abzuhelfen, das Unbekannte in ein Bekanntes und Gekanntes zu verwandeln. Andererseits aber wird das Bekannte rasch langweilig und einförmig: nur das Neue interessiert, das allein reizt zur Bethätigung, und daher richten wir unsere Aufmerksamkeit dem Neuen und immer wieder Neuerem zu. Nun ist freilich das Wissen aus Neugierde eine niedere Stufe des Wissens oder gar eine Verirrung desselben: Wilde und Kinder sind neugierig; wer es unter uns erwachsenen Gebildeten in hervorragendem Maße ist (in gewissen Schranken sind wir es übrigens alle), der wird lächerlich oder verächtlich. Denn hier kommt eine üble Mitbedeutung des Wortes hinzu: neugierig nennen wir im sozialen Leben den, der immer nur einzelne, unbedeutende, kleinliche und wertlose Dinge, der auch das ihn nichts Angehende wissen möchte. Da weiß nun aber der Gebildete, daß gerade das nichts wirklich Neues, sondern das ewige Einerlei des alltäglichen Lebens ist und verachtet daher den, der an diesem ewig sich Wiederholenden, Allbekannten und Alltäglichen seine Freude haben und Interesse finden kann. Er will wirklich Neues wissen und erfahren, das ihn über das Nächstliegende hinaushebt und hinausführt und sich nicht auf Einzelheiten beschränkt; „wenn uns aber irgend etwas neu vorkommt, so kann es das nur im Kontrast zu dem Alten;“ [1]) er vermißt also in der Neugierde eben das Streben nach Neuem, das Interesse an dem, was Wert hat. Und zugleich ist dieses Wissen des Neugierigen zwecklos, ist wirklich jenes oft fälschlich gerühmte „Wissen um des Wissens willen“, während das wahre Wissen stets einen Zweck und Wert hat, wenngleich dieser Zweck nicht der nächstliegende, banausische ist. Die Vernunft, die höchste Stufe des Wissens und der Fähigkeit des Menschen zu wissen, ist stets auf einen Zweck gerichtet, ist in letzter Linie immer — praktische Vernunft.

---

[1]) O. Liebmann, Psychologische Aphorismen LV.

d) Die sittlichen Gefühle.

Man könnte daran denken, diese Klasse der Gefühle mit Herbart und seiner Schule unter die ästhetischen Gefühle zu subsummieren und zu sagen, das Sittliche sei ein Schönes, das am Willen des Menschen, an seinen Gesinnungen und seiner Handlungsweise hafte, und die sittlichen Urteile seien Geschmacksurteile. Es ist, wenn man nur von vorne herein von der oben zurückgewiesenen rein formalistischen Auffassung des Schönen bei den Herbartianern absieht, daran etwas Richtiges: die Trennung des Schönen und des Guten ist bei uns eine zu schroffe geworden, ist heutzutage ganz besonders schroff, bei den Griechen war in dem Begriff der Kalokagathie noch beides vereinigt; und wenn die sittlichen Urteile ebenso wie Geschmacksurteile Werturteile oder Beurteilungen sind, und es sich beim Sittlichen ebenso wie beim Schönen um Wohlgefallen oder Mißfallen, um Billigung oder Mißbilligung handelt, so liegt ja die psychologische Verwandtschaft der beiden Gebiete auf der Hand. Trotzdem ist das Schöne nicht identisch mit dem Guten, dieses nicht etwa gar ein Teil von jenem. Wenn auch Kant mit seiner Rigorosität einer begrifflichen und notwendigen Auseinanderreißung von Neigung und Pflicht jedenfalls Unrecht hat, so können diese beiden doch geschieden sein und sind es thatsächlich oft genug; dann aber ist das pflichtmäßige Handeln häufig kein schönes, ästhetisch wohlgefälliges und erfreuendes Handeln: hart, rauh, pedantisch, nüchtern — so sieht sich die Pflicht an, und nur die „schöne Seele" im Sinne Schillers weiß Pflicht und Neigung anmutig zu vereinigen oder vielmehr das Gute nicht aus Pflicht, sondern vielmehr mit Neigung und gerne zu thun.

Viel tiefer liegt aber ein anderer Unterschied zwischen dem Aesthetischen und dem Moralischen: jenes ist dem Denken näher verwandt, dieses dem Wollen, jenes geht nach außen und haftet am Gegenstand, dieses geht, obgleich es eine Aktion nach außen ist, doch von außen nach innen, es dringt in den Kern der Persönlichkeit ein, haftet am Ich

und hängt aufs engste zusammen mit dem Ichgefühl, mit dem Ich, sofern dieses sich als Kausalität, als Ursache seiner Handlungen erfaßt. Daher das Gefühl der Verantwortlichkeit, nicht weil der Wille frei ist — das ist eine metaphysische und rein hypothetische Folgerung, sondern weil jede Handlung meine Handlung und weil ihre Folgen Folgen meines Handeln sind. Die Freude, Kraft zu sein, wollen zu können, Causa werden zu können, die Unlust sich in dieser Kraftentfaltung und Kraftäußerung gehemmt zu sehen, in meinem Wollen auf Hindernisse zu stoßen und nicht zu können, das scheint mir die Grundlage der moralischen Gefühle zu sein.

Es ist also zunächst Kraftgefühl. Damit ist auch hier der Ausgangspunkt ein körperlich-sinnlicher; und diese Grundlage bleibt ihm auch erhalten; aber es wächst rasch und weit darüber hinaus — zu wirklich moralischen Eigenschaften, wie das an dem Verhältnis des physisch bedingten, auf „starken Nerven" beruhenden Mutes zu der Tugend der Tapferkeit oder an dem der physisch bedingten natürlichen Bedürfnislosigkeit zu der tugendhaften Mäßigkeit oder zu der unsittlich überspannten Askese und Selbstpeinigung sichtbar wird. Dabei giebt das erstgenannte Beispiel noch zu einer Bemerkung Anlaß. Die Gefahr, der der Mutige entgegentritt, kann man als einen zu starken Reiz von außen ansehen, der nur mit Aufbietung und Anspannung aller physischen oder geistigen Kraft assimiliert werden kann und deshalb stets unangenehm wirkt: gelingt es aber dennoch, mit ihm fertig zu werden, so ist das Gefühl der Befriedigung, der Freude und des Triumphes um so größer. Wer solche Reize aufsucht ohne Not, ohne Sinn und Zweck, nur um seine Kraft daran zu erweisen und zu zeigen, stürzt sich mutwillig in Gefahr und ist tollkühn; ein ästhetisches Wohlgefallen an solchem Spielen mit der Gefahr und mit dem eigenen Leben ist dabei nicht ausgeschlossen und entspricht dem Wesen des Lustgefühls durchaus.

Was nennen wir nun aber sittlich?[1]) Man könnte kurz sagen:

[1]) Ziegler, sittliches Sein und sittliches Werden. 3. und 5. Vortrag.

im Gegensatz zu dem Egoistischen das Selbstlose. Allein hier kommt eine Schwierigkeit. Kann ich jemals bei dem, was ich thue, mit Bewußtsein und Willen thue, absehen von mir als dem Subjekt dieses Thuns? Und wenn das Gefühl das ist, was den Willen in Bewegung setzt, der Mensch also von Unlust getrieben das thut, was diese Unlust beseitigen oder Lust schaffen kann, so sind ja alle unsere Handlungen auf Lust als ihren Zweck gerichtet, so ist der Mensch ein geborener Egoist und handelt immer selbstsüchtig. Und dabei würde es auch nichts helfen, wenn man das Sittliche rein objektiv betrachten und es als dasjenige bezeichnen wollte, was der Mensch thut aus Rücksicht auf die Gesellschaft, die mit ihren Belohnungen und Strafen vor ihn tritt und ihn durch das Mittel der öffentlichen Meinung in ihren Dienst zwingt, oder aus Rücksicht auf ein Jenseits, auf Himmel und Hölle, womit ihn die Religion lockt oder schreckt. Und auch wenn man sein eigenes Wohl, seine individuelle Bequemlichkeit der Gesellschaft zu lieb dran giebt, um am Wohle dieser Gesellschaft teil zu bekommen und sein Glück in dem der Gesamtheit reicher und voller wieder erstehen zu sehen, so kommt man damit über einen sublimierten Egoismus nicht hinaus, heiße man ihn nun einen verfeinerten oder einen raffinierten.

Damit scheint nun freilich der Egoismus zur Grundlage und zum Zielpunkt alles Handelns zu werden, ob ich nun direkt in meinem Interesse und für mich oder ob ich direkt für die Gesellschaft, indirekt aber damit doch für mein Wohl thätig bin; es scheint ein sittliches Handeln im Sinne der Selbstlosigkeit überhaupt nicht zu geben. Allein, daß wir uns nicht zu rasch darauf einlassen! Giebt es denn nicht neben jenen egoistischen Gefühlen auch noch andere, von Haus aus, also in gewissem Sinn angeboren auch sympathetische Gefühle, Gefühle für andere? Die Thatsache des Mitgefühls steht ja natürlich fest. Die Frage ist nur, ob das etwas Natürliches oder erst etwas Gewordenes und Anerzogenes ist. Ich glaube, das Verhältnis zwischen Mutter und Kind entscheidet diese Frage im ersteren Sinn. Hier werden aus einem zwei, und zunächst ist das zweite,

das Kind, im wirklichen Sinn ein Stück des ersten, der Mutter. Die Analogie der niederen Tiere, die sich lebendig halbieren lassen und deren Hälften sich zu einem vollständigen Individuum ergänzen und selbständig weiter leben, liegt uns dabei nicht zu ferne. So gilt denn das Gefühl der Mutter für das Kind erst einem Teil und Stück von ihr selbst, ist damit noch egoistisch. Löst sich aber das Kind aus dem Mutterschoß, also nach „vollendeter Geburt," wie die Juristen sagen, so bleibt das Gefühl der Liebe an ihm haften, wandert aus dem ego in den alter mit hinüber und erstreckt sich so auf ein zweites, ein anderes. Hier ist der Altruismus, wie das monströse Wort heißt, das doch noch besser ist als Tuismus, die Sympathie für andere, in der That ein Natürliches. Die Mutter liebt im Kinde sich und liebt dann das Kind, wie sich selbst. Und auch bei der Geschlechtsliebe gilt etwas Aehnliches. Der Hermaphroditismus bei gewissen niederen Tierklassen muß die Gefühle des Befruchtens und des Empfangens in Einem Individuum auslösen. Wo dagegen die männlichen und weiblichen Geschlechtsorgane an verschiedene Individuen verteilt sind, da braucht eines das andere. Dabei ist freilich das Gefühl zunächst durchaus egoistisch — Befriedigung der eigenen persönlichen Lust; und das kann auch beim Menschen der Fall sein, wie wir an gewissen lediglich sinnlichen Ehen und vor allem bei der rein sinnlichen Befriedigung des Geschlechtstriebs mit Hilfe von Prostituierten sehen: in der Prostitution ist der Egoismus des sinnliche Lust suchenden Mannes und des sie ihm für Geld gewährenden Weibes ausschließlich maßgebend. Aber ist die Prostitution ein Natürliches? und nicht viel mehr die Folge falscher sozialer Zustände und einer korrupt gewordenen Kultur? Und ist nicht doch auch hier das Natürliche das Hinausgehen über das Ich und seinen Egoismus, ist nicht das altruistische Gefühl der Liebe das Normale? Und wenn wir dazu die Gefühle der Blutsverwandten für einander nehmen und dieses Verhältnis sich erweitern lassen zu dem der Rassen- und Gattungszusammengehörigkeit, so werden wir damit zwar nicht mit einem Sprung zu dem „homo homini

deus", aber sicherlich noch weniger zu dem pessimistischen „homo homini lupus" gelangen. Gewisse sympathetische Gefühle, die den Menschen zum Menschen ziehen und gesellen, sind von Haus aus da und machen ihn zu einem animal natura sociale.

Viel einfacher, so scheint es, wäre es gewesen, wenn wir gleich direkt an das Mitgefühl und speziell an das Mitleid appelliert hätten; und gewiß gehören diese sympathetischen Gefühle hieher. Allein man muß vorsichtig sein: in diesen Gefühlen des Wohlwollens steckt immer eine Beimischung von Egoismus, und es ist schwer zu sagen, wo dieser aufhört und jenes anfängt. Schon daß Mitleid weit häufiger ist als Mitfreude, giebt zu denken; und der Grund dafür ist denn auch kein anderer, als daß jenes dem Egoismus mehr zusagt als diese. In ihm liegt eine gute Portion Selbstsucht und Selbstbefriedigung. Ich bin ja doch nicht von der Sache mit betroffen, unter der ich den anderen so schwer leiden sehe, ich habe also allen Grund mich zu freuen. Und fürs zweite, ich kann helfen, dadurch fühle ich mich gehoben, mein Kraftgefühl und mein Selbstgefühl wird dadurch erhöht: ich, der Wohlthaten Spendende, ich der Ueberlegene (homo homini deus!). Das Wichtigste aber ist: von dem Ich geht es aus, nur wenn ich mich in die Lage des andern versetzen kann, in der Erinnerung ein Bild gleichen oder ähnlichen Leids zu reproduzieren im stande bin, kann ich Mitleid empfinden; hierin liegt ja die Wirkung des Tragischen mit, das als ein lediglich vorgestelltes Leid Mitleid erregt und doch schließlich Lust zum Endeffekt hat. In Wirklichkeit aber ist darin die oft so erschreckende Härte und Unempfindlichkeit der Reichen und Glücklichen psychologisch begründet, die sich in die Lage des Unglücklichen und Armen mit ihrer Phantasie nicht hineinzuversetzen vermögen, weil sie Aehnliches nie erlebt haben. Und umgekehrt beruht hierauf, auf einem dem ästhetischen ähnlichen Akt der Einfühlung das Mitleid mit der seufzenden Kreatur, mit der Natur, und die Vorstellung vom Mitleiden der Natur mit uns. Diesen Einfluß der Phantasie auf das Mitgefühl muß man bei der Beurteilung der Menschen wohl im Auge behalten: wer sich hart ist,

macht auch an andere ähnliche Ansprüche, weil er die Gefühle einer weichen, schönheits- und glückbedürftigen Natur nicht nachzufühlen vermag.

Ganz anders gestaltet sich die Sache bei der Mitfreude: hier werde ich mir, je mehr der andere jubelt, um so peinlicher bewußt, daß ich keinen Grund habe mich für mich zu freuen, und das thut dem Egoismus weh; und überdies kann ich nichts dazu thun, der andere braucht mich nicht, ich bin ihm nicht notwendig, und so stehe ich passiv, als unbeteiligter Zuschauer dabei; darum entwickelt sich bei mir kein Kraftgefühl, weil ich keine Kraft aufzuwenden habe, und deshalb dann eine gewisse Unlust der Passivität, so daß Mitleid geradezu lustvoller ist als Mitfreude. Denn mit dieser mischt sich allzu leicht, namentlich wenn ich ähnliche Freude und ähnliches Glück für mich erhofft habe und erstrebe, ein Neidgefühl, das — hierin glaube ich keinem dies ableugnenden Selbstzeugnis — ein durchaus und allgemein menschliches ist und nur schwer von uns hintangehalten werden kann. Schadenfreude dagegen, das Gegenteil des Mitleids, ist ein viel Selteneres und Häßlicheres, in seiner Reinheit etwas geradezu Teuflisches, wenn es sich auch als leichtes Ingrediens des Mitleids gewiß weit häufiger findet, als es die Menschen sich selbst und anderen eingestehen mögen.

So zerzause ich freilich das Schönste und Beste, was der Mensch in sich trägt und sein eigen nennt, Wohlwollen, Mitleid, Liebe, indem ich auch in diesen „edleren" Gefühlen den Bodensatz und Erdenrest des Egoismus aufsuche und nachweise. Allein auf der andern Seite bin ich weit entfernt, den Wert dieser Gefühle herabzusetzen, oder zu leugnen, daß hier die köstlichsten Früchte des menschlichen Wesens gedeihen und reifen. Was ich bestreite, ist nur das, daß sie von Haus aus sittlich und das Sittliche sind. Daß sie es nicht sind, zeigt das mancherlei Unreine und Unlautere, Verkehrte und Bedenkliche, das auch ihnen anhaften kann. Von der Geschlechtsliebe und ihren Verirrungen habe ich schon gesprochen. Aber selbst die Mutterliebe hat als „Affenliebe" etwas Selbstisches und Weichliches, die Mutter ist gegen sich selbst zu schwach und will darum dem

Kind nicht wehe thun, ihm nichts versagen; und das Kind liebt zu Anfang ohnedies recht selbstisch die, die seinen Bedürfnissen, seiner Not abhilft, seinen Hunger und Durst stillt, es warm und weich bettet und hegt und pflegt. Und so konnte um die Wende des 17. Jahrhunderts sogar ein Streit darüber ausbrechen, ob es eine uninteressirte Liebe zu Gott gebe.[1]) Und so müssen doch allerlei Erfahrungen gemacht werden, ehe diese sympathetischen Gefühle von ihren Schlacken gereinigt und ihnen ein idealer Stempel aufgedrückt werden kann: ein reiches Herz hat mehr Wohlwollen für andere als ein armes und ödes Eigenleben.

Ist denn aber mit solchen Zugeständnissen dem Menschen etwas von seiner Würde genommen und ist es nicht geradezu verdienstlicher, wenn ihm das Sittliche nicht von Natur in seinen Gefühlen mitgegeben ist, sondern wenn in den natürlichen Gefühlen, aus denen es ja freilich herauswächst, ein Egoistisches steckt und nun erst von diesem mit allerlei Selbstischem überwucherten Boden aus die sich aufopfernde und hingebende rein selbstlose Liebe sich durchringen muß und so der sittlich gewordene Mensch sich selbst über den andern vergißt und vom Ich zum Wir gelangt? Daher ist es auch falsch, wenn die Schopenhauersche Ethik das Mitleid mit dem Sittlichen erster Ordnung identifiziert; Mitleid muß nicht sittlich sein; man kann geradezu sagen: nur das Mitleid des sittlichen Menschen ist sittlich.

Andererseits wollen wir aber auch nicht vergessen, daß wie alles Handeln nur durch Gefühle in Bewegung gesetzt wird, so auch beim Sittlichen stets ein Gefühl der Lust mit dabei sein muß, sei es daß dieses in einer verstandesmäßigen Berechnung und daran sich anschließenden Billigung und Zustimmung oder in einem lustvollen Enthusiasmus für Pflicht und gute That oder endlich in einer subjektiv liebgewonnenen Gewohnheit oder einer objektiv mir bequemen Sitte besteht und seinen Ursprung hat. Und so ist es denn auch durchaus

[1]) In meiner Geschichte der christlichen Ethik habe ich es versäumt, diesen Streit, der vor allem zwischen Fénélon und Molinos geführt wurde, zu erwähnen.

im Einklang damit, wenn als das höchste Gut des Menschen und der Menschheit das Glück oder die Glückseligkeit bezeichnet wird; bei dem Streit darüber handelt es sich doch kaum mehr um das Daß, sondern lediglich um das Was, darum, worin der Mensch und die Menschheit dieses höchste Gut und Glück zu suchen haben und finden können. Psychologisch betrachtet ist der Eudämonismus ebenso unbestreitbar als berechtigt.[1])

Mit dem Gesagten haben wir aber nur die eine Seite, wornach im Wohlwollen ein Egoistisches, im „Wir" immer auch das Ich mit einen Platz hat. Wir müssen nun auch auf das andere hinweisen, daß im Ich jeder Zeit das Wir, im Egoismus selbst die Beziehung und Richtung auf andere steckt und mitwirkt. Nur als Glied einer Gesellschaft, im Zusammenhang mit anderen und im Vergleich mit anderen giebt sich das Ich seinen Wert, gelangt es zu jenem Selbstgefühl des eigenen Wertes. Das wird an den scheinbar ganz egoistischen Gefühlen der Eitelkeit, des Hochmuts und des Stolzes, und ebenso an den mit dem Sittlichen zusammenhängenden Gefühlen der Reue, der Scham und der Ehre klar. Was ich bin und habe, thue und lasse, soll, wie der Eitle[2]) meint, nicht bloß von ihm, sondern auch von andern anerkannt, gebilligt und gelobt werden: er will gefallen. Dabei können wir aber noch eines bemerken, was allen diesen Gefühlen gleichmäßig zukommt: der Eitle geht nicht etwa vom Ich im allgemeinen und ganzen aus und schließt: das bin ich, das gehört zu mir, also ist es schön und hübsch und des Beifalls wert; er hat vielmehr für seine Mängel und Fehler und Häßlichkeiten ein scharfes Auge; deshalb sucht er sie zu verheimlichen und zu verdecken, oder sucht dafür gewisse Vorzüge in den Vordergrund zu rücken, gewisse Schönheiten hervorzuheben und auffällig zu machen,

[1]) Sigwart, Vorfragen der Ethik ist unbefangen genug, auch den Egoismus in jedem menschlichen Wollen und Handeln anzuerkennen (S. 6).

[2]) Ueber die Eitelkeit s. Sigwart, kleine Schriften, 2. Reihe, S. 260—286. Erdmann, Ernste Spiele, X.

um das Unschöne darüber vergessen zu machen, und daher hebt er sie leicht über Gebühr hervor, wie das eiteln Frauen mit dem Putz, eiteln Männern mit Orden und Titeln so leicht geht; oder wie namentlich in wahrhaft bemitleidenswerter Weise verwachsene Personen sich übermäßig schmücken und auffallend kleiden, und nicht ahnen, daß durch diese Ueberladung der körperliche Fehler nur um so mehr ins Auge fällt. Daß hier nicht das Ich als Ganzes das erste ist, sondern gewisse Einzelheiten und besondere Seiten an ihm, ist nachträglich noch einmal ein Zeichen dafür, daß das Ich nichts Ursprüngliches, sondern Ergebnis und Resultat ist. Die andern aber, das sieht man deutlich, sind dem Eiteln unentbehrlich: von ihnen will er gelobt, bewundert, anerkannt, umschmeichelt werden, den andern will er gefallen, er ist sich nicht selbst genug.

Das scheint beim Hochmütigen nicht der Fall zu sein: er braucht die andern nicht, ihr Lob, ihr Beifall ist ihm ebenso gleichgültig, wie ihre Mißbilligung und ihr Tadel; er setzt sich darüber hinweg, er ist sich selbst genug. Und doch ist diese Selbstgenügsamkeit keine absolute, nicht die Autarkie des stoischen Weisen: er braucht die anderen auch, freilich nur um auf sie herabsehen und sie verachten zu können. Das ist doch nicht jene selbstlose Autarkie, die allerdings auch bei den Stoikern rasch in Hochmut ausgeartet ist, sondern es ist ein Schwelgen im Gefühl des eigenen wenn auch eingebildeten Wertes *allen andern gegenüber*, ein sich Abschließen gegen diese Welt der andern, die er doch nötig hat, um hoch zu stehen und herabzusehen auf sie, die so tief unter ihm liegt. Der Eitle ist mit dem Beifall eines jeden, auch des Armseligsten zufrieden; der Hochmütige verachtet jeden, auch den Besten.

Noch viel mehr bezieht sich die Scham auf andere. Man schämt sich über etwas — vor andern. Denn sie ist zunächst die Scheu vor geschlechtlicher Entblößung, dann überhaupt die Furcht, sich vor anderen eine Blöße zu geben oder das Unbehagen eine solche gegeben zu haben. Und so berührt sie sich aufs engste mit dem Ehrgefühl. Bei diesem handelt es sich um unsere soziale Stellung; aber während die Scham mehr negativ ein unangenehmes Gefühl

ist bei Bedrohung oder Beeinträchtigung dieser unserer Stellung durch ein auffallendes, der Sitte zuwiderlaufendes Benehmen, so ist das Ehrgefühl sowohl positiv als negativ das Gefühl für alle die feinen Fäden, die mich äußerlich mit der Gesellschaft oder mit dem Ausschnitt und Kreis derselben, dem ich angehöre (Stand, Beruf, Klasse), verknüpfen und mich, wenn sie in Ordnung sind, als geachtetes Glied innerhalb derselben aufrecht stehen lassen, andernfalls diese Stellung als eine bedrohte oder zerrüttete aufzeigen; es ist das Gefühl des Wertes, den die öffentliche Meinung für mich hat und den mir die öffentliche Meinung zuerkennt, des Wertes, den ich in den Augen meines Kreises habe, des Platzes, den ich in demselben einnehme und wie ich ihn behaupte. Daher ist die Ehre vor allem Sache des Mannes, der im öffentlichen Leben steht, und ist Standesehre, weil diese sich nach Klassen und Ständen sondert. Sie ist ein durch und durch Individuelles, weil es sich subjektiv und objektiv um *meine* Beziehungen handelt, und ist ein Soziales zugleich, weil es sich um die Beziehungen zur Gesellschaft handelt: ein Höchstes, denn über die Ehre geht nichts (Ehre verloren, alles verloren), ein Kleinliches und Aermliches, wenn diesem Moloch Pflicht und Gewissen geopfert und über den Standesrücksichten alle höheren Zwecke verabsäumt werden, ein Lächerliches und Aeußerliches wenn das ganze Leben darauf zugeschnitten und eingerichtet wird, und man sich etwa über lauter Ehrenausgaben das Nötigste versagt und über Standespflichten nicht zum Genuß seines Daseins kommt. Der Stolz endlich ist nichts anderes als die Freude am Besitz der Ehre, an dem guten Urteil, das öffentlich über mich ergeht, das Gefühl des Gehobenseins durch die Gunst der öffentlichen Meinung. Und deshalb ist der Stolz wie das Ehrgefühl berechtigt, wenn er nur nicht — dumm ist, ist ein Gutes gegenüber dem jederzeit verwerflichen Hochmut, der immer dumm ist und aus Dummheit auf andere herabsieht.

Während Scham und Ehrgefühl mehr auf das Aeußerliche sich beziehen, auf Sitte und Benehmen, auf Rang und Stand, geht Reue und Gewissen auf das Innere und den Kern, auf die

Person, nicht auf die Standesperson, auf das Sittliche, nicht auf die Sitte. Reue ist ein Folgegefühl, das Gefühl der Unangemessenheit einer vergangenen Handlung an eine Norm, an ein Gesetz, der Schmerz darüber, daß ich das gethan habe, die causa einer solchen Handlung gewesen bin. Dabei handelt es sich meist um die Beziehung zum Sittengesetz und um sittliche Beurteilung; doch nicht ausschließlich: ich kann auch darüber Reue empfinden, daß ich so dumm, so unklug gehandelt habe; ja noch äußerlicher reut mich mein Geld, wenn ich auf den mäßigen Genuß einer schlechten Theateraufführung zurücksehe. Handelt es sich bei der Reue stets um ein ganz Bestimmtes (Reue über etwas), so umfaßt dagegen der spezifisch ethische Begriff des Gewissens das Ganze des sittlichen Menschen. Es ist dies freilich ein wesentlich populärer und dogmatisch vielfach verunreinigter und verdunkelter Ausdruck für die Gesamtsumme der Gefühle und der darauf sich bauenden Urteile des sittlichen Menschen über sich selbst. Auch das Gewissen ist zunächst ein Folgegefühl und als solches der sittlichen Reue nahe verwandt. Wenn ich ein Böses begangen habe, regt sich, zuweilen klar und deutlich, meist aber als dumpfer Druck und unbestimmte Unruhe das Gewissen und bringt mir zum Bewußtsein (conscientia = Gewissen und = Bewußtsein), daß ich durch mein böses Handeln die Beziehungen zu meiner Umgebung und zu der Gesellschaft verletzt und außer Acht gelassen habe, und daß das für mich verhängnisvoll werden kann. Diese unheilvollen Folgen kann ich mir aber auch schon vor der That vor die Seele stellen, und dann spricht das Gewissen nicht als Folgegefühl strafend, sondern als Vorgefühl warnend und abmahnend zu mir. Es dringt aber tiefer als die Reue, es verbindet sich mit dem Ehrgefühl und bringt mir die Gefahr zum Bewußtsein, in die durch die That meine ganze soziale Stellung, die Wertschätzung bei Standesgenossen und Freunden, bei Eltern und Lehrern, bei Frau und Kindern geraten müßte. Endlich aber — durch die böse That höre ich auf ein sittlicher Mensch zu sein: dagegen reagiert mein besseres Selbst, d. h. alles Gute, das Wurzel

in mir geschlagen hat und ein Stück meines Wesens geworden ist; der gute Mensch in mir muß mich ob meiner That verachten, meine sittliche Würde und mein sittlicher Wert ist gefährdet. Und dazu kommen nun alle die vernünftigen Ueberlegungen, alle die Erinnerungen und Ueberlieferungen, welche das Gute mit Hilfe der Ideenassociation in mir wach- und sich zu Hilfe ruft, und verstärken jenes Gefühl der Unruhe und Angst, der Unzufriedenheit und der Mißachtung. Das Gute in mir, seiner Herkunft nach der Stellvertreter der menschlichen Gesellschaft und alles des Guten, das in ihr lebt und wirksam ist, sitzt über meine böse Handlung zu Gericht, verfolgt sie bis in die letzten Schlupfwinkel ihrer geheimen Motive, die ich ja kenne, und verdammt sie trotz aller Entschuldigungen und Ausreden ohne Gnade und Barmherzigkeit. So wird das Gewissen zum Ausdruck meiner sittlichen Stellung im ganzen, der Gradmesser des sittlichen Niveaus, auf dem ich stehe, der Punkt, wo sich die Fäden kreuzen, die mich mit andern Menschen zusammenbinden. Das Böse ist die Verletzung und Durchreißung solcher Fäden, und das Gewissen ist das gefühlsmäßige Bewußtsein von diesem Riß. Im Bösen habe ich als Egoist gehandelt, habe die Rücksicht auf andere verletzt, habe mich isoliert und vereinsamt, und daher ist das Böse immer begleitet von einem Gefühl der Vereinsamung und Verödung. Natürlich kann auch dieses Gefühl sich abstumpfen und durch Gewöhnung zum Schweigen gebracht werden; aber das Gefühl des Bösen ist jederzeit ein Gefühl der Armut und Leere, wie das Leben des Bösen ein armes und ödes ist. Umgekehrt ist der Gute der, bei dem jene Beziehungen zu seinen Nebenmenschen in Ordnung, die Fäden fest verknüpft und wohl verknotet sind. Und darum ist der Gute der Reichere und sein Gefühl ein volleres, beglückteres. Nur ist es dabei wie mit der körperlichen Gesundheit: das Gemeingefühl des gesunden Menschen ist latent, und ebenso kommt das sittliche Gemeingefühl des Gesunden, das gute Gewissen da, wo es die Regel ist, kaum noch zur Aussprache. Nur das Böse redet laut und vernehmlich; je feinfühliger, je sittlich durchgebildeter der Mensch ist,

um so schmerzlicher empfindet er jene Störungen und Verletzungen, um so mehr quält ihn bei einer bösen That sein Gewissen, so daß man paradox sagen könnte, in Wahrheit leide der Gute mehr unter Gewissensbissen als der Böse. Die Paradoxie verschwindet aber für den, der das Gesetz des Kontrastes und die Wirkungen der Gewohnheit für das Gefühlsleben kennt.

Aus dieser Beschreibung des Gewissens erhellt aber sofort auch, daß dasselbe verschiedene Färbungen annimmt je nach der Stellung des Einzelnen zum Sittlichen. Das Gewissen ist nicht Gottes Stimme in uns, aber es kann dem religiös gestimmten Gemüte so vorkommen, als ob hier der heilige Gott zu ihm spräche. Das Gewissen ist nicht identisch mit dem Ehrgefühl, aber dem äußerlich gerichteten Menschen wird es wesentlich mit und in den Forderungen der Ehre entgegentreten; und noch primitiver wird es sich dem Kinde als Angst vor Strafe oder vor dem Tadel der Eltern, dem sittlich Abgestumpften und Unerweckten höchstens noch als Furcht vor Entdeckung und vor der bürgerlichen Strafgerechtigkeit spürbar machen. Und doch achte man das alles nicht gering — als Erziehungsmittel zum Sittlichen, das ja kein Angeborenes ist, sondern in der menschlichen Gesellschaft wird und dem einzelnen sittlich Erzogenen im Gewissen als sittliche Norm und sittliches Ideal irgendwie gegenübertritt und ihn das Gute als ein von Innen Herausquellendes, Selbstverständliches und Naturnotwendiges thun läßt.

Ist aber das Gute, das wir objektiv als den Dienst an der Wohlfahrt der Gesamtheit fassen können, im Einzelnen zur herrschenden Macht geworden, so daß er sich fraglos und wahllos, freudig und willig in diesen Dienst stellt, so kann es sich verschieden in ihm äußern: mehr weich und anmutig in der Form des Wohlwollens und Mitgefühls, mehr hart und streng gegen sich selbst als Pflichtgefühl, oder mehr nach außen gerichtet als Gerechtigkeitsgefühl [1]) mit der Devise suum cuique. Und noch ein Unterschied ist da: bald

[1]) Von dem Rechtsgefühl im ganzen und allgemeinen wird später noch zu reden sein.

muß die Reflexion zu Hilfe genommen werden, damit der Mensch das Gute und Richtige treffe; bald versteht sich das von selbst, er hat es sozusagen im Griff, im Gefühl selbst: das ist dann der sittliche Takt, wie ihn Sokrates in so hervorragendem Maße besaß, jenes Daimonion, das ihn zu einem wahren Virtuosen der Sittlichkeit gemacht hat.

Freilich hat Takt[1]) eine allgemeinere Bedeutung: es ist die Treffsicherheit des Gefühls überhaupt namentlich auch in den äußeren Fragen des Anstands und der Schicklichkeit, wie sie gebildeten Frauen in so hohem Grade eigen ist, eine Sicherheit, die nicht schlechthin angeboren ist, aber noch viel weniger auf Urteil und Schluß beruht, sondern von feinorganisierten Naturen zu wahrer Virtuosität ausgebildet worden ist und sich auch in den schwierigsten und verwickeltsten Fällen ohne langes Besinnen zurecht findet. Die Regeln des Anstands, der Sittlichkeit sind hier in Fleisch und Blut übergegangen, zur andern Natur geworden und können gar nicht anders als befolgt und doch in ganz individueller Weise angewendet und ergänzt werden; und wo nur von Ferne eine Ueberschreitung droht, da melden sie sich wie eine leise Mahnung im Gefühl und gefühlsmäßig.

Takt ist anmutig, Pflicht ist erhaben; und so liegt denn auch im Pflichtgefühl noch ein anderes — das Gefühl der Achtung und Bewunderung. In der Achtung steckt stets etwas der Erhabenheit Analoges, daher immer zuerst ein, wenn auch noch so leises Unbehagen und Unlustgefühl. Wenn wir andere achten, so stellen wir sie über uns und sehen zu ihnen auf, und das schlägt unsern Stolz darnieder und läßt etwas wie Neid aufkommen: wir fühlen uns in unserem Selbstgefühl beeinträchtigt; und daher fehlt dem Gefühl der Achtung die Wärme. Und so schlägt uns auch die Achtung vor dem Sittengesetz darnieder, weil wir vor einer unendlichen Aufgabe, einem hohen und immer höher sich steckenden Ziele stehen und dahinter zurückzubleiben fürchten. Aber neben und hinter der Depression kommt alsbald die Erhebung, daß wir es doch haben und fassen und

[1]) Ihering, Der Zweck im Recht 2², S. 45 ff. 383. Lazarus, Das Leben der Seele. 2. Aufl. 1882. Bd. 3. S. 3—65. S. unten S. 298.

als unser Ziel, als unser Ideal kennen und anerkennen, und wir freuen uns nun auch über den anderen, der diesem Ideal besser schon als wir selbst entspricht und uns so wie ein Bundesgenosse und wie ein Trost auf dem Weg zum Ziel erscheint. Bewunderung aber tritt da ein, wo einer unser Ideal sogar noch übertrifft und uns durch das Neue und Ungewohnte dieses Schauspiels auch ästhetische Lust und Befriedigung gewährt. Sie ist der Achtung gegenüber warm und kann geradezu „glühend" werden und uns als solche mit fortreißen, geht daher auch leicht in Liebe über. Das nil admirari dagegen ist Sache des Blasierten, der keine Ideale hat, oder aber Sache des vollendeten Mannes, der die höchsten Ideale in sich trägt und daher an sich und andere die höchsten Ansprüche macht, die nun nicht mehr übertroffen werden können.

Vom Sittlichen kann man aber nicht reden, ohne zugleich auch der Wirkung der Gewohnheit zu gedenken, wie dieselbe im Charakter zum Ausdruck kommt. Schon das Ziel der Erziehung ist kein anderes als das, den Menschen gewohnheitsmäßig sittlich handeln zu machen und darauf hinzuwirken, daß er sich fraglos und wahllos in den Dienst der allgemeinen Wohlfahrt stelle. Und so handeln wir denn auch in den meisten Fällen so, wie wir es von Jugend auf geübt haben und gewohnt sind; und die Summe aller dieser Gewöhnungen und Uebungen, aller erworbenen Dispositionen und Fertigkeiten, aller geläufigen Vorstellungen und Maximen ist eingegangen in das und hat sich verfilzt zu dem, was wir Charakter nennen. Aus diesem unserem Charakter handeln wir heraus, operari sequitur ex esse. Der Charakter aber ist das Produkt dessen, was wir von Natur sind und dessen, was Erziehung, Umgebung, Gesellschaft, mit einem Wort das Leben aus uns gemacht hat. Jedes Handeln legt den Grund zu einer Gewohnheit, hinterläßt eine Disposition, das zweitemal ist dasselbe Thun schon leichter als das erste Mal: je öfter, desto fragloser, desto selbstverständlicher erfolgt es; so verstärkt jedes wiederholte Handeln die Bahnen der Gewohnheit, und diese Bahnen bestimmen umgekehrt mit immer wachsender

Stärke, mit Wahrscheinlichkeit und Sicherheit das Handeln im einzelnen Fall, lassen dieses geradezu voraussehen und vorausberechnen. Denn von der Gewohnheit, dem Charakter abzugehen, wird immer schwieriger, schließlich fast unmöglich: darauf beruht die Wucht, mit der der Charakter das Handeln bestimmt; wir können uns unmöglich gegen ihn entscheiden, das widerstrebt unseren Gefühlen. Und endlich, wie alles Gewohnheitsmäßige, wirkt auch der Charakter unbewußt, und daher entzieht sich dieses stärkste Motiv alles Handelns unserem Bewußtsein. Wie darin vor allem die Möglichkeit liegt, daß wir uns frei fühlen, ohne es zu sein, wird später noch klar werden.

Endlich zeigt sich hier auch noch die Bedeutung der praktischen Vernunft, des Denkens auf das Sittliche. Als denkender Mensch kann ich, wenn ich zu handeln im Begriff bin und vor einem Entschluß stehe, die Folgen voraussehen und vorausberechnen und kann demgemäß die richtigen Mittel erkennen und auswählen; und ebenso kann ich die Folgen einer vollzogenen Handlung überschauen und mir klar machen. Und mit jenen vorwärtsgerichteten Zweckvorstellungen und diesen rückwärts gehenden Folgebetrachtungen verbinden sich Gefühle des Beifalls oder des Mißfallens, der Lust oder der Unlust, welche den Willen beeinflussen und bestimmen. So werden meine Vorstellungen und Gedanken selbst zu Motiven, aber nicht direkt, sondern eben nur durch jene sich mit ihnen verbindenden Gefühle oder durch die Gewohnheit, welche diese Gefühle abstumpft, aber dafür das Handeln in seine Bahnen zwingt und ein Abweichen davon unbequem, unlustig, unmöglich macht.

Aber nicht nur für das Sittliche im engeren Sinn ist das Gefühl auf allen Stufen und in allen Wendungen wichtig und bedeutsam, sondern auch wenn wir das Sittliche mit Schleiermacher erweitern zu dem Prozeß menschlicher Kulturarbeit überhaupt. Wir haben erlebt, wohin man mit der Vernachlässigung der Gefühle bei dieser Arbeit kommt. Indem man dieselben dem Einzelnen überließ und sich nicht um sie bekümmerte, machte sich jene brutale Periode des Individualismus breit, der in Wahrheit Egoismus war. Es ist

zu hoffen, daß nun endlich für den sozialen Geist die Zeit gekommen ist und die sozialen Gefühle dieser schlimmen Periode ein Ende machen werden — mit oder ohne Schrecken, je nachdem die Massen Vernunft annehmen und vor allem je nachdem die Besitzenden sich von dem sozialen Geist erfüllen lassen. Zugleich zeigt sich aber in der Gestaltung unserer Kultur noch ein anderes Gefühlspaar in verhängnisvollem Gegensatz, das Herrschaftsgefühl und das Knechtsgefühl. Jenes Herrenbewußtsein erfüllt die Fürsten und macht sie zu Tyrannen, die Beamten und macht sie zu Bureaukraten, die Gelehrten und macht sie zu Coteriehäuptern, die Fabrikanten und macht sie zu Bedrückern; und das Knechtsgefühl macht die Völker byzantinisch, die Bürger unselbständig, die Männer der Wissenschaft intolerant und die Arbeiter stumpfsinnig, und in dem Maße als es da ist, wächst jenes Herrengefühl bis zum Unerträglichen. Beide zusammen aber verletzen das Gerechtigkeitsgefühl und lassen die einen despotisch, gewaltthätig, hochmütig und grausam, die andern feige, schwächlich, ehrlos und verbittert werden. Wenn es nicht gelingt, im Herrschen das Dienen und im Dienen die Freiheit zum Ausdruck zu bringen, Freiheitsgefühl und Abhängigkeit gegen einander auszugleichen, so stehen wir auch hier immer wieder vor Katastrophen. Zugleich führt dies aber noch nach einer andern Richtung auf den Gegensatz von Individualismus und Sozialismus zurück. Wer herrschen will, der dient nur zu leicht sich selbst und vergißt, daß er nur einer ist im großen Bau der Kultur, zu der seine Arbeit beitragen soll. In diesem Bewußtsein liegt aber selbst für den Niedersten der Adel seiner Arbeit. Wohl ist die Arbeit als solche, als Bethätigung von Kraft, lustvoll; aber im höheren idealeren Sinn wird sie es doch nur, wenn sie sich darstellt als ein notwendiges Stück der Gesamtarbeit der Menschen; in diesem Sinn erst kann man vom Glück der Arbeit reden. Dazu ist aber dreierlei nötig: einmal die Arbeit muß auch wirklich die Kraft des Menschen in Anspruch nehmen, nicht eine einzelne Seite nur eintönig und einförmig ausnützen und ihn so als ganzen brach liegen lassen und stumpf machen; und fürs zweite, er muß sich des

Zusammenhangs seiner Arbeit mit der der übrigen bewußt werden können, ihre soziale Bedeutung muß ihm erschlossen werden; und endlich — die Kulturarbeit ist eine geschichtlich sich vollziehende, darum ist auch das Gefühl des geschichtlichen Zusammenhangs der Gegenwart mit der Vergangenheit zu wecken. Denn dieser geschichtliche Sinn macht pietätvoll gegen das von früheren Generationen erworbene Gute und gerecht gegen die lebenden Träger unhaltbar gewordener Zustände und Institutionen: diese bekämpfen heißt nicht jene hassen. Aber nicht nur in der Arbeit, die Kultur schafft, liegen Lust- und Unlustmomente aller Art, sondern auch in den Gütern, die durch sie produziert werden. Hier kommt der Individualismus zu seinem Recht, wenn er den Anteil an diesen Gütern für jeden einzelnen begehrt, und der Eudämonismus, wenn er in dem, was ihm davon zu teil wird, das Glück nicht nur, sondern auch den Zweck des Daseins sieht. Und auch darin offenbart sich ein ganz individueller Zug, daß das Maß des Glücksgefühls nicht abhängt von der absoluten Summe der erhaltenen Güter, sondern von dem Verhältnis zwischen Besitzstand und Zuwachs (Anwendung des Weber'schen Gesetzes auf das Glück)[1]; und ebenso sind die Menschen in der Aufnahme- und Genußfähigkeit verschieden: es giebt glücksbedürftige, lichthungrige Leute, und es giebt stumpfsinnige, nüchterne Naturen, es hängt dies zum Teil mit der körperlichen Konstitution zusammen, sofern die verschiedenen Menschen für verschiedene Genüsse und Güter nicht gleich organisiert sind (Farbenblindheit — Gemälde; unmusikalisches Ohr — Konzert; schwaches Ingenium — wissenschaftliche Werke). Zu fordern ist nur, daß keiner gänzlich ausgeschlossen sei von den Gütern der Kultur, an deren Erzeugung er selbst mitarbeitet und in deren Besitz und Gebrauch sein individuelles Wesen Befriedigung fände; daß nicht der eine auf Kosten anderer in Gütern schwelge und sie für sich monopolisiere; und endlich, daß jeder Mensch

[1]) cfr. Fr. A. Lange, die Arbeiterfrage. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft. 3. Aufl. 1875. Kap. 3, und Bernoulli's „fortune morale".

— nach dem Maß der Kulturentwicklung — ein menschenwürdiges Dasein auch im Genießen führen könne.

Dabei ist freilich ein Widerspruch im Wesen der Kultur, um nicht zu sagen im Wesen des Sittlichen selbst, nicht zu verkennen. Die Wohlfahrt aller ist das Ziel und wäre, wenn erreicht, das höchste Gut; aber um dieses Ziel zu erreichen, fordert die Kulturarbeit jederzeit vom Einzelnen Opfer, Verzicht auf persönliches Glück, auf vielfachen Genuß, auf das eigene Wohlbefinden und Wohlergehen, und erbarmungslos wie die Natur gehen auch die Räder der Kultur über tausende hinweg. Nicht jeder kann sich sonach trösten damit, daß sein Wohl, das er zum Opfer bringe, reicher wieder auflebe in seinem Anteil an dem allgemeinen Wohl: manches Opfer bleibt faktisch unbelohnt, mancher Verzicht bleibt definitiv. Mit dieser Thatsache, die jedenfalls zunächst durchaus Unlust schafft, muß sich der einzelne auseinandersetzen. Das Nächstliegende ist hier der Pessimismus, der entrüstet die Fäuste ballt gegen dieses ihn (warum gerade ihn?!) heimsuchende Mißgeschick und diese Benachteiligung, oder es hinnimmt als allgemeines Loos der Menschen, für die darum nicht geboren zu sein das Beste wäre. Anders der Optimist, der auch da noch eine gute Seite herauszufinden vermag, oder der Stoiker, der apathisch das Unglück überhaupt nicht an sich herankommen läßt; und anders endlich der religiöse Mensch, der für diese Widersprüche und Rätsel des Daseins die Lösung gefühlsmäßig und phantasievoll in einem Transcendenten und Jenseitigen sucht und hofft.

Und so führt uns denn diese Betrachtung hinüber zu der Frage nach den religiösen Gefühlen.

e) Die religiösen Gefühle.[1])

Man hat freilich schon die Frage aufgeworfen, ob es ein spezifisch religiöses Gefühl gebe, und derjenige, der uns dasselbe

[1]) Hiezu vergl. Ziegler, Religion und Religionen. Fünf Vorträge 1893, wo man in den Anmerkungen die sonstige Litteratur verzeichnet findet. Es versteht sich von selbst, daß ich mich hier eng an

religionsphilosophisch eigentlich zum ersten Mal hat verstehen lernen, Schleiermacher war, verführt von einer eigentümlich metaphysizierenden Auffassung des Gefühls und seiner Stellung im Seelenleben des Menschen überhaupt, einen Augenblick in Gefahr, das Religiöse seines spezifischen Charakters zu entkleiden und es zum Gefühl als solchem zu verflüchtigen. Später hat er in dem Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit jenes Spezifische der Religion entdeckt, nachdem er zuvor dem orthodoxen und rationalistischen Intellektualismus und dem Kantschen Moralismus gegenüber ihren Gefühlscharakter festgestellt hatte. Wenn ich aber Schleiermacher Recht gebe in seiner Bestimmung, daß Religion das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit sei, so ist damit doch nur und doch erst die Hälfte gesagt, und man darf sich dabei nur deshalb beruhigen, weil es allerdings die erste Hälfte ist. Eben darum gilt es nun aber doch, näher zuzusehen, um das Ganze zu gewinnen.

Wenn das Sprichwort sagt: Not lehrt beten! so hat es damit zwar nicht auf den allein wirksamen, aber doch auf den gewöhnlichsten und häufigsten Ausgangspunkt religiöser Gefühle hingewiesen. Denn ein Anlaß, an dem dieselben erwachen, muß dasein: auch die Religion ist so wenig wie irgend ein anderes geistiges Erleben von allem Anfang an im Menschen fix und fertig vorhanden, auch wird sie nicht von allen gleichmäßig früh erlebt und entwickelt. Gewiß beten z. B. die Kinder, weil andere sie es so lehren, lange bevor sie selbst religiös empfinden. Jene Anlässe können nun höchst verschieden sein. Ein großer Schmerz, vielleicht der Tod von Vater oder Mutter, oder weit materieller, wenn der Landmann an seinen vom Hagel zerschlagenen Feldern steht und seiner Hände Arbeit ver-

---

diese meine eben erst veröffentlichten Vorträge anschließe. Wenn ich dort für meine Gedanken die ihnen im Augenblick entsprechende Form gefunden habe, so mag ich sie nicht, lediglich um zu variieren, hier in minder adäquater Weise zum Ausdruck zu bringen suchen; einzelnes Neue wird man übrigens hier und namentlich auch in dem Abschnitt über den Kultus doch noch finden.

nichtet sieht, oder ein kleineres Mißlingen und Scheitern von Hoffnungen, — dabei überfällt uns plötzlich jenes Gefühl der absoluten Abhängigkeit und Endlichkeit, der Einsamkeit und Verlassenheit, der Ohnmacht und Hilflosigkeit. Mit unserer Macht ist nichts gethan, wir sind gar bald verloren! — das ist die Stimmung, wenn der Gang der Welt und der Lauf der Natur und das Rad des Schicksals so gar schonungs- und rücksichtslos über uns hinweggeht, wenn wir an der Grenze unserer Macht und unseres Könnens, unserer Kraft und unseres Leistens, unseres Wissens und Verstehens angelangt sind. Mehr ästhetisch gefärbt, dem Anfangsstadium im Gefühl des Erhabenen verwandt ist das religiöse Empfinden, das in uns aufgeht, wenn wir etwa oben in der Region des ewigen Eises und Schnees erschauern vor der einsamen Größe dieser gewaltigen, um Menschen und menschliche Kulturarbeit sich nicht kümmernden Natur, oder wenn wir aufschauen zu dem unendlich über uns sich wölbenden Sternenhimmel und unsere Erde als einen Splitter nur von einem jener unzähligen Weltsysteme und uns selbst als ein Atom dieses Splitters erkennen und dieser Unendlichkeit gegenüber uns unserer Endlichkeit so recht bewußt werden.

Bekanntlich hat Hegel[1]) dieses Gefühl der Abhängigkeit für tierisch erklärt und sarkastisch geäußert, wenn darin das Wesen der Religion bestünde, „so wäre der Hund der beste Christ." Darin steckt Unrecht und Recht: ersteres, weil Hegel die Bestimmung des schlechthinigen und absoluten daran übersieht und so von vorn herein ein endlich Niedriges an die Stelle eines Unendlichen setzt; Recht aber hat er, wofern man die Religion auf dieses Gefühl der Abhängigkeit beschränken wollte. Denn gerade in seiner Schlechthinigkeit müßte es uns erdrücken und ersticken, wenn es nicht über sich selbst hinauswiese und hinausführte, aus dem Endlichen sich hinaussehnte und dehnte, sich ausweitete zum Unendlichen. Aus der Furcht und Gebundenheit in die Sicherheit und Freiheit, aus der Enge in

[1]) Hegel, Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie. Werke, Bd. XVII, S. 295.

die Weite, über die Kleinheit hinweg ins Große, das ist die Sehnsucht, die wir gerade in jenen Momenten der Nichtigkeit und Endlichkeit fühlen. Und so geht es ganz ähnlich wie bei dem Gefühl des Erhabenen auch hier: aus der Beklemmung zur Erhebung, aus der Depression in Freiheit und in Schwung, aus der Unlust in Lust; und deshalb finden wir auch in allen Religionen den Ausdruck dieser Duplicität in dem Gegenspiel von Sünde und Gnade, von Himmel und Hölle, von Seligkeit und Verdammnis.

Auch dieses Gefühl der Unendlichkeit ist übrigens kein einheitliches und immer gleichmäßig sich darstellendes, sondern es erscheint in tausend Formen, bald so bald so, vor allem, wie das Feuerbach richtig gesehen hat, als Wunsch, oft als recht egoistischer Wunsch; und darin liegt zugleich die Möglichkeit für alle jene pathologischen und abergläubischen Formen der Religion. Der eigenen Schwäche und Ohnmacht gegenüber sehnt sich der hilflose Mensch nach einer unendlichen Macht, die helfen könnte; von ihr ersehnt er das Wunder, daß der Tote wieder lebendig werde, von ihr die Flügel, die ihn hinauftragen könnten in alle Fernen und hinwegtragen über alle Abgründe des Schicksals, von ihr Erlösung und Rettung in allen Nöten des Lebens; oder er sucht wenigstens nach einem fühlenden Herzen, das sich inmitten einer gleichgültigen Natur, eines unerbittlichen Geschicks, einer feindlichen und ungerechten Menschheit seiner erbarmen und ihm Trost und Teilnahme, Gerechtigkeit und Liebe spenden und zuwenden wollte. Ob sich dabei diese Sehnsucht zu Wünschen verdichtet oder nicht, ob sie ausgesprochen wird oder unausgesprochen bleibt, die Hauptsache ist die Sehnsucht selbst, eine unendliche Sehnsucht, die zur Sehnsucht nach einem Unendlichen wird. Und eben darin liegt die Zusammengehörigkeit der beiden Seiten des religiösen Gefühls: mitten im Endlichen und am Gefühl der eigenen Endlichkeit wacht es auf, oder es liegt vielmehr notwendig darin, das Gefühl der Unendlichkeit, das dann mit jenem in eins zusammenschmilzt und ihm von Haus aus den Charakter des Absoluten und Schlechthinigen verleiht.

So ist das religiöse Gefühl wirklich ein Spezifisches und ist in dieser seiner Eigenartigkeit der lauteste Protest gegen jene falsche Meinung, daß die Gefühle qualitativ nicht verschieden seien und der Schein des Verschiedenseins vielmehr nur von den Vorstellungen herrühre, die sie begleiten. Einstweilen haben wir ja überhaupt noch keine Vorstellung, sondern als ein Unvorstellbares und Unaussprechliches, als ein lediglich im Gefühl haben — so erscheint uns das Religiöse und das zu ihm gehörige Unendliche. Aber wie alles Fühlen muß auch das religiöse ein reiches Leben von Vorstellungen aller Art aus sich hervorgehen lassen und muß sich ausleben in einer Reihe von Handlungen, in denen es sich darstellt und zum Ausdruck bringt; und um so mehr wird dies hier der Fall sein, wo es sich um ein so Tiefes und so Umfassendes handelt. Denn ich, ich selbst mit allem, was ich bin und kann und habe, was ich weiß und thue und leide, bin dieses unendlich Endliche und Nichtige, und darum ringt sich auch aus der Totalität meines Wesens und aus dem Kern meines Daseins dieses Sehnen nach Unendlichkeit empor, durchdringt mich ganz und gar und beherrscht und bestimmt in solchen Augenblicken das ganze übrige Leben nach sich. Und deshalb begreifen wir die Mächtigkeit des religiösen Lebens, solange es gelebt wird. Denn das ist auf der andern Seite eine üble Ueberspannung, eine unmögliche oder doch unnatürliche Forderung, daß jeder Moment des menschlichen Lebens ein frommer sein und von Religion getragen werden müsse. Ein gesunder und normaler Mensch ist nicht so ausschließlich und einförmig, er darf es nicht sein oder auch nur sein wollen.

Aber gerade weil das religiöse Leben nicht das ganze Leben ist, breitet es sich da, wo es ist, auf die andern Gebiete aus, und setzt so zuerst das Denken in Bewegung. Nur nicht, wie man schon gemeint hat, als ob es begrifflich Antwort zu suchen antriebe auf die Frage nach dem Woher der Abhängigkeit, nach dem Was des Unendlichen, das wir in unserer Sehnsucht vorwegnehmen, sondern in der Form alles gefühlsmäßigen Denkens, als Phantasie. Mit unserem Witz war es zu Ende, wir standen an der Grenze unseres Wissens

und Verstehens. Die Sehnsucht führt uns weiter, und die Flügel, die sie haben möchte, schafft die Phantasie und trägt auf ihnen hinüber über den Abgrund, hinan zu den Höhen, hinweg über alle Schranken und Grenzen; sie zeigt uns das Unendliche — im Bild. So ist die religiöse Vorstellung Dichtung, und wir haben kein Recht, das von den religiösen Vorstellungen aller andern zuzugeben und nur von unseren eigenen zu behaupten, daß an ihnen die Phantasie nicht mit beteiligt sei. Wir haben aber auch keinen Grund darüber zu erschrecken oder uns zu skandalisieren, als ob damit den religiösen Vorstellungen die Wahrheit von vornherein abgesprochen würde. Die höchsten und letzten Wahrheiten werden uns doch nicht bloß von den exakten Wissenschaften, sondern nicht zum wenigsten auch von unseren großen Dichtern als den Sehern der Menschheit geoffenbart, und ihre Deutungen von Welt und Leben sind doch nicht deshalb falsch, weil sie in schöner Form, in Bild und poetischer Gestaltung vor uns treten.

Das Mitdabeisein der Phantasie und das dadurch bedingte Bildlich-Dichterische aller religiösen Vorstellungen soll uns aber um so weniger stören, als die Phantasie in der That allein leisten kann, was der religiöse Mensch braucht, die Befriedigung seines Gefühls oder wie man hier zusammenfassend lieber sagt, seines Gemüts. Er sehnt sich nach einem Unendlichen, sie schafft ihm die Bilder und Ideale dieser Unendlichkeit. Und dabei verfährt sie hier wie überall und wie das Denken überhaupt verfährt. Die Welt ist meine Vorstellung, Bewußtseinsinhalt ist alles; aber aus Empfindung und Vorstellung schafft sich der Geist eine Außenwelt, indem er hinausverlegt, was in ihm ist, die Empfindungen auf Dinge draußen projiziert. Von diesem Objektivierungs- und Projizierungsprozeß ist nun natürlich auch das religiöse Abhängkeitsgefühl und die fromme Sehnsucht nach einem Unendlichen nicht ausgenommen, auch das Unendliche wird projiziert: und so entsteht der Glaube an ein Unendliches außer mir, an einen Gott, an meinen Gott.

„An *meinen* Gott!" — Denn diese persönliche Beziehung gehört sich für den Frommen notwendig, der von diesem seinem Gott

Befriedigung für sich und seine Wünsche, von dem Unendlichen unendliche Befriedigung, ewige Seligkeit erwartet. Daher verknüpft sich in der Religion mit ihrem Seligkeitsinteresse der Unsterblichkeitsglaube so leicht mit dem Gottesglauben. Um aber in dieses persönliche Verhältnis zu seinem Gott treten zu können, muß derselbe auch darnach gedacht und vorgestellt, er muß womöglich persönlich gefaßt werden. Auch das ist kein dem religiösen Vorstellen Eigentümliches, dieser Zug zum personifizieren und anthropomorphisieren, er ist uns ja auch sonst begegnet, auf ästhetischem Gebiet nimmt er die interessante Form des Einfühlens an. Und so wird nun auch das Unendliche persönlich und menschenähnlich gedacht, der Mensch schafft sich die Götter und den Gott nach seinem Bilde. So entsteht die Mythologie, eine Schöpfung religiöser Phantasie, die z. B. in den Götterbildern der Griechen eine eigenartige Synthese mit jenem ästhetischen Akt des Einfühlens eingegangen ist.

In allem Mythischen liegt aber wie überhaupt im Symbolischen, etwas Unangemessenes, das hier geradezu zu einem Widerspruchsvollen wird: ein vermenschlichtes d. h. ein verendlichtes Unendliches! Allein gerade diesen Widerspruch läßt sich der religiöse Mensch gläubig gefallen, er nimmt an all den Endlichkeiten und Menschlichkeiten seiner Götter keinen Anstoß, sei es weil und wenn er noch im Stadium einer gewissen Unentwickeltheit und Stumpfheit sich befindet, oder weil er gerade dem Göttlichen gegenüber in gewohnheitsmäßiger Pietät die Ueberlieferung kritiklos hinnimmt und an ihr festhält.

Und hierin liegt der Hauptunterschied des religiösen Vorstellens von dem dichterischen Schaffen der Phantasie: an die Bilder des ersteren wird geglaubt, von denen des letzteren weiß schon der, der sie macht, daß sie frei erfunden sind. Das Schaffen der religiösen Phantasie ist somit ein viel unbewußteres, Mythen werden nicht gemacht, sondern sie entstehen, nicht einzelne sind hier die Dichter, sondern das fromme Bewußtsein einer ganzen Genossenschaft. Und weil sie vom Heiligen handeln, so werden sie selbst auch für heilig gehalten, es wird ihnen ein heiliger Ursprung zugeschrieben. Und endlich entstanden sind sie als Ausdruck jener unendlichen Sehnsucht, und darum

wird diese durch sie befriedigt und findet in ihnen ihr Ziel, glaubt hier alle Not des Daseins gestillt und alle Rätsel des Lebens und der Welt gelöst. Weil aber diese Mythen so gestaltet werden, daß sie den Anschauungen, Bedürfnissen und Interessen der Gläubigen entsprechen und Genüge thun, so hängt nun auch das Herz mit aller Kraft an ihnen, sie haben vollen Gefühlston und vollen Gefühlswert, und was das Herz, das viel konservativer ist als der kritische Verstand, einmal ergriffen und festgehalten hat, das läßt es nicht mehr so leicht los. Und dazu kommt die Macht der Tradition, bei uns Christen die Macht einer nun fast zweitausendjährigen Ueberlieferung der Kirche und bei jedem Einzelnen wieder die Macht der Kindheitserinnerungen und Jugendeindrücke. Was man uns von früh auf als das Beste und Schönste und Heiligste eingeprägt hat und was uns die liebsten besten Menschen, unsere Eltern eingeprägt haben, das haftet und hält fest, selbst wenn wir es nicht mehr festhalten wollen. So begreifen wir, wie der religiöse Glaube[1]) mit dem innersten Kern unseres Wesens, mit Gesinnung und Charakter zusammenhängt, tiefste Ueberzeugung, feste Zuversicht ist, die nicht zweifelt, sondern für absolut wahr hält.

Darin liegt aber auf der andern Seite auch die Quelle der Unduldsamkeit und Intoleranz des Religiösen: weil der Glaube nicht bewiesen und als Sache des Herzens nicht bewiesen werden kann, und weil er doch wie alles Denken über den Ichstandpunkt hinaus zur Allgemeingiltigkeit des Wir sich erweitern möchte, so wird er leicht fanatisch und geneigt zu zwingen oder zu verfolgen. Und er wird unter Umständen auch tendentiös und unehrlich, namentlich da, wo es sich um geschichtliche Ueberlieferung handelt. Doch ist es gewiß auch hier meist die mythenbildende Phantasie, welche unbewußt um das Haupt des Religionsstifters den Strahlenkranz der Legende und der frommen Sage flicht; denn weil sich ihn der Gläubige mit liebendem Herzen und nicht mit dem kritischen Verstand zu eigen macht und

[1]) Ich sehe hier natürlich von dem spezifisch lutherischen Begriff des „Glaubens" ab, der nichts anderes ist als die Form, in welcher von dem Protestantismus ursprünglich die Religion überhaupt erlebt worden ist.

nach seinen Herzensbedürfnissen, zu denen auch der Stolz auf die eigene Sache und der Wunsch sie zu verherrlichen mit zu rechnen ist, ein Bild von ihm entwirft, so wird dasselbe zu einem idealen Götterbilde werden, das dann an die Stelle des historischen Lebensbildes tritt.[1]) Gerade hier aber erwächst dann in der Möglichkeit historischer Prüfung und Kritik dem Glauben eine Gefahr, im Wissen ein Feind, der sich nicht mehr beruhigen läßt, und so entsteht jener tragische Gegensatz von Glauben und Wissen, der durch allerlei persönliche Verstimmungen immer mehr verschärft, zeitweise zurückgedrängt und durch allerlei Verschleierungen und Umdeutungen nur scheinbar ausgeglichen, bleibend niemals beseitigt und überbrückt werden kann.

Angesichts dessen ziehen sich gerade die feineren religiösen Naturen vielfach von diesem unerquicklichen Kampf und Streit zurück auf das religiöse Gefühl als solches, das sie in seiner vollen Innigkeit, Stärke und Reinheit pflegen möchten. Diese Mystik, denn um sie handelt es sich, findet sich auch außerhalb des religiösen Gebiets z. B. als Naturmystik. In einer mehr ästhetischen Weise handelt es sich dabei um eine ganz intime Art jener Einfühlung und Stimmungsbeziehung, in die der Mensch zur Natur tritt; ich denke hier, wie schon erwähnt, an gewisse Bilder von Arnold Böcklin oder an einzelne Märchen von Tieck. Oder aber es ist die Naturmystik der Faustnaturen und Naturphilosophen des sechzehnten Jahrhunderts, die sich ungeduldig ins Innerste der Natur versenken, sie von Innen heraus erfassen, als Ganzes er- und begreifen und ihr sozusagen ins Herz sehen wollten. Diesen beiden Arten ist die religiöse Mystik nahe verwandt. Auch hier handelt es sich um eine ganz intime persönliche Beziehung, nur nicht zur Natur, sondern zum Unendlichen, zur Gottheit, die sie von innen heraus erfassen und berühren, mit der sie verschmelzen und absolut eins werden möchte; die mittelalterliche Mystik redet daher ganz treffend geradezu von „Vergottung."

---

[1]) Ed. Zeller, Wie entstehen ungeschichtliche Ueberlieferungen? Deutsche Rundschau, Februarheft 1893, S. 189—219.

Allein auch hier lauern Gefahren anderer Art, die Gefahren eines ausschließlichen und einseitigen Gefühlslebens. Die religiöse Vorstellung in ihrer Anschaulichkeit hat etwas Klares, das man prüfen, etwas Festumrissenes, das man kontrollieren kann. Die Mystik versucht es ohne solche feste Stütze und unterwirft sich keiner solchen Kontrolle, und damit artet sie auf die Dauer mit Notwendigkeit in ungesunden Mystizismus aus. Ein der Kontrolle des Denkens bleibend entzogenes Element unseres Seelenlebens wird unklar und verschwommen, und solche Unklarheit und Verschwommenheit ist dem religiösen Gefühl von Haus aus auch wieder nicht so fern. Das Unendliche ist ja ein für unser Denken Unerreichbares, das sich von den Kategorien und Formen desselben nicht fassen läßt; und so liegt schon im Gegenstand der Religion selbst ein Unfaßbares und Unkontrollierbares. Wenn nun aber vollends der Mystiker, unbekümmert um alle Gesetze des Denkens mit der Gottheit eins werden, das Unendliche sich intim zu eigen machen und sich in Verzückung zu ihm emporschwingen will, so muß er entweder phantastisch werden, oder wenn seine Phantasie besonders arm ist, anthropomorphistisch, realistisch, sinnlich. Das intimste menschliche Verhältnis ist das Liebesverhältnis zwischen Mann und Weib, und darum fehlt in diesem ungesunden Mystizismus fast niemals ein Zug sinnlicher Verliebtheit. Und das liegt auch in dem gefühlsmäßigen Charakter der Mystik als solchem begründet: die Gefühlserregung, die so erhaben und übersinnlich, ganz überirdisch begonnen hat, ergreift den ganzen Menschen, also auch seine Sinnlichkeit, die sie mit aufwühlt und aufreizt, und wenn dann der in seiner Unbestimmtheit und Stärke stets nur kurz dauernde Ueberschwang der Ekstase vorüber ist, so zittert in dem robusteren Teil die Erregung weiter und was so übersinnlich angefangen hat, endet nun in der platten Gemeinheit der Sinne. Der religiöse Minnedienst, das Spiel mit dem Seelenbräutigam, gewisse sektiererische Orgien — wie oft mag es diese Wendung genommen haben! Und wie viele Mystiker haben an den sinnlichen Liebesbildern des Hohen Liedes ihre Phantasie entzündet und verdorben!

Wie aber dieser Mystizismus auch vom praktischen Leben und Handeln abzieht und in schlaffem Quietismus endigt, und wie er als individuelles Erleben mit dem gemeinschaftbildenden Zuge der Religion in Konflikt kommt, das wird an einer späteren Stelle Erwähnung finden müssen. Dagegen könnten wir hier noch auf das religiöse Erleben der Reformatoren und Propheten, der Religionsstifter und religiösen Heroen eingehen und versuchen, das Offenbarungsbewußtsein als die höchste Form des religiösen Empfindens uns verständlich zu machen und zu analysieren. Allein wir würden für unsere Zwecke hier nichts Neues daraus gewinnen. Was Religion ist und wie religiös gefühlt wird, das haben wir uns auch im Vorangehenden schon nicht zum wenigsten von diesen religiösen Genien sagen und deuten lassen. Nicht spezifisch verschieden ist ihr Offenbarungsbewußtsein von unserem religiösen Erleben, sondern nur so verschieden, wie alles Geniale erhaben ist über das gewöhnliche Mittel- und Durchschnittsmaß. Und überdies habe ich darüber an anderer Stelle ausführlich gehandelt.[1]) In der Stärke dieses Bewußtseins liegt die Möglichkeit, Religionsstifter zu werden; in der individuellen Verschiedenheit des religiösen Erlebens bei diesen Heroen und Genien der Ausgangspunkt für die Verschiedenheit der von ihnen gestifteten Religionen, denen sie ihres Geistes Stempel für alle Zeiten aufgedrückt haben; in der mannigfaltigen Art und Weise, wie ganze Zeiten und wie jeder Einzelne zu ihnen sich stellen und ihr Bild sich zu eigen machen, der Keim religiöser Spaltungen, das weitgehendste Recht religiöser Um- und Weiterbildung und die Gewähr fortwährenden individuellen Erlebens inmitten kirchlicher Uniformität und Nivellierung.

Doch, es ist Zeit, daß wir das religiöse Gefühl und damit das Gebiet der qualitativen Gefühlsunterschiede überhaupt verlassen und uns dem Gefühlsverlauf in seinen verschiedenen Erscheinungen zuwenden.

[1]) Religion und Religionen, S. 117 ff.

2) Der Gefühlsverlauf.

Im Unterschied von Affekten und Stimmungen reden wir hier zuerst von

a) Gefühlen im engeren Sinn und holen hierbei dasjenige nach, was bei den qualitativ bestimmten Gefühlen notwendig unbesprochen bleiben mußte, jene gefühlsmäßigen Zustände, die man als vage oder formale bezeichnet hat, weil sie keinen bestimmten Inhalt, also auch keine bestimmte Qualität zu haben scheinen und doch deutlich den andern gegenüber sich als Klasse für sich herausheben. Allein wenn wir sie nennen, diese Gefühle der Beklemmung und Erleichterung, der Besorgnis und Hoffnung, der Erwartung und Langeweile und wie sie weiterhin sich spezifizieren mögen, so fragt es sich doch alsbald, ob sie als völlig qualitätslos und rein formal bezeichnet werden dürfen oder ob sie nicht richtiger den intellektuellen Gefühlen zuzuzählen wären, da sie doch offenbar mit dem Vorstellungsverlauf zusammenhängen, weshalb sie denn auch von der Herbartischen Psychologie mit besonderer Vorliebe behandelt zu werden pflegen.

Machen wir uns an den Gefühlen der Langeweile und der Erwartung die Sache klar. Jenes erstere, könnte man sagen, ist unter allen geistigen Gefühlen dasjenige, in welchem das Wesen des Gefühls als solches am reinsten zum Ausdruck kommt. Es ist ein Gefühl der Unlust deshalb, weil nichts da ist, was unsern Geist anregt und uns zur Bethätigung irgend einer Geisteskraft reizen könnte; es fehlt an einem Neuen und Kontrastierenden, das zu assimilieren und zu bewältigen, an dem Kraft zu erweisen wäre. Daher hat der Ungebildete Langeweile bei der geistreichsten Rede, bei der witzigsten Unterhaltung, weil er vermöge seines niederen Bildungsstandes nichts damit anzufangen weiß, nicht einmal den Versuch machen kann, sich etwas davon anzueignen. Aber etwas muß der Mensch thun, irgendwie muß er sich bethätigen; empfängt er also keine Anregung, keinerlei Reiz, so richtet er seine Aufmerksamkeit auf die Form des Vorstellungsverlaufs d. h. auf die Zeit, die zwischen der

einen und der andern langsam kommenden Vorstellung verstreicht, und so wird ihm „die Zeit lang.“ Und darin liegt zugleich die Aehnlichkeit mit der Erwartung. Auch der Wartende achtet auf den Ablauf der Minuten und Sekunden: aber der Unterschied ist der, daß er ein bestimmtes Ereignis im Sinne hat, dessen Eintreten mit Ungeduld herbeisehnt und darum das Ende der zwischen jetzt und dem Eintritt dieses Ereignisses liegenden Zeit fast nicht erwarten kann. Dabei ist noch einmal zu unterscheiden, ob ich weiß, wann das Ereignis eintreten muß oder ob mir dieser Zeitpunkt unbekannt ist; im letzteren Fall berührt sich die Erwartung mit der Hoffnung. Langeweile und Erwartung verhalten sich demnach so zu einander, daß ich dort auf ein *Unbestimmtes* warte: wenn nur was käme und mich mitnähme! hier dagegen wird mir die Zeit lang, bis das *bestimmt* erwartete Ereignis eintritt. Und daher ist die Langeweile apathisch — sie hat nichts zu thun; die Erwartung dagegen peinlich oft bis zur Glühhitze des Affekts — noch immer ist das nicht da, was mir zu thun geben soll und was mit aller Sehnsucht vorgestellt und mit dem Nebengedanken vorgestellt wird, wie schön es wäre, wenn es endlich käme. Zugleich sieht man, wie nur das Gefühl der Langeweile rein qualitätslos ist, dagegen die Erwartung einen bestimmten Inhalt hat, der ihr auch immer schon einen leicht mancierten Qualitätston geben wird. Und ähnlich ist es mit dem Verhältnis der Beklemmung und der Furcht:[1]) dort ist ein unbestimmtes etwas, ein „ich weiß nicht was“ der Ausgangspunkt, hier dagegen ist es eine bestimmte Gefahr, die mich bedroht.

Streng genommen bleibt somit als solches „vages“ Gefühl doch nur das der Langeweile; alle andern sind irgendwie qualitativ bestimmt. Dagegen ist es falsch, das Kraft- und Thätigkeitsgefühl hieher zu rechnen: alle Lust ist Kraftgefühl, alle Unlust Gefühl mangelnder Kraft; niemals aber ist das, woran sich meine Kraft bethätigt, ein qualitätsloses Unbestimmtes.

[1]) cfr. A. *Mosso*, die Furcht, übersetzt von Finger 1889 und *Höffding* a. a. O. S. 298 f.

Wovon aber hier noch zu reden wäre, von dem Wechsel und der Aufeinanderfolge der einzelnen Gefühle, ihrem Zusammenhang und ihrer Mischung, das versparen wir, soweit nicht schon davon die Rede war, besser auf die Besprechung der Stimmung; zuvor haben wir jedoch noch zu handeln

b) von den Affekten.

Der Uebergang vom Gefühl zum Affekt ist schwierig zu bestimmen, weil er ein fließender, kein scharf sich abhebender ist. Und so könnte man daran denken, lediglich einen Gradunterschied anzunehmen und alle starken Gefühle als Affekte zu bezeichnen. Allein gewisse ästhetische Gefühle z. B. wird man bei aller Stärke und Tiefe nicht Affekte nennen mögen, und so wird diese Unterscheidung jedenfalls nicht ausreichen. Und ebenso versagt die Bestimmung, daß das Gefühl ein Einfaches, der Affekt ein zusammengesetztes sei, sofern er von erheblichen Veränderungen und Störungen im Vorstellungsverlauf begleitet sein müsse.[1]) Denn so richtig das ist, so zweifellos ist auf der andern Seite, daß auch Gefühle und Stimmungen unsern Vorstellungsverlauf erheblich beeinflussen, und so macht nicht diese Störung den Affekt und das Wesen des Affekts aus, sondern dieses Wesen ist von der Art, daß es solche Veränderungen und Störungen in eklatanter Weise hervorruft: die Störung ist Symptom und Folgeerscheinung, nicht konstitutives Merkmal. Und dasselbe gilt in noch erhöhtem Maß von einer neueren rein physiologischen Deutung des Affekts. Ganz richtig hat Wundt[2]) darauf hingewiesen, daß alle Affekte bedeutende körperliche Rückwirkungen nach sich ziehen, und daß diese körperlichen Folgen ihrerseits wieder auf die Gemütsbewegung zurückwirken. Daraus hat nun der dänische Pathologe Lange[3]) geschlossen, die Sache sei vielmehr von Anfang an umzu-

[1]) Kröner, das körperliche Gefühl, faßt im Anschluß an G. Jägers Entdeckung der Seele den Affekt als ein Gemeingefühl, das mit einer bestimmten Beschaffenheit des Vorstellungsverlaufs verbunden sei und auf Anwesenheit eines gelösten oder flüchtigen Stoffes im ganzen Körper beruhe.

[2]) Wundt, Physiologische Psychologie 2³, S. 406 f.

[3]) C. Lange, Ueber Gemütsbewegungen, übers. von Kurella 1887; cfr. dazu Lehmann a. a. O. § 83 ff.

kehren und diese körperlichen Veränderungen als Ursache der Affekte überhaupt anzusehen, diese beruhen auf einer Erhöhung oder Verminderung in der Innervation der willkürlichen, der Eingeweide- und Gefäßmuskeln, auf der Aktion des vasomotorischen Systems. Und ihm stimmt Münsterberg[1]) prinzipiell bei, wenn auch er die Affekte als psychische Wirkung der reflektorisch ausgelösten peripheren Vorgänge auffaßt, und nur im Einzelnen andere Vorgänge dafür in Anspruch nimmt als Lange, den Gegensatz der Streckung und Beugung für den Lust- oder Unlustcharakter der Affekte entscheidend sein läßt. Daß das eine materialistische Hypothese, nicht aber eine psychologische Analyse ist, scheinen beide zu übersehen. Sie stellen uns damit direkt vor jene Antinomie, welche Liebmann[2]) so geistreich an die Frage des platonischen Sokrates im Phädon anknüpft: „Glaubst du wohl, daß ich deshalb hier im Gefängnis bin, weil mein Leib aus Muskeln, Sehnen und in Gelenken beweglichen Knochen besteht, und weil die Sehnen jetzt so angezogen sind, daß ich mit gebogenen Knieen dasitze? oder bin ich aus dem Grunde hier, weil ich, um dem Spruch der Athener zu gehorchen, hierzubleiben beschlossen habe?" Bin ich zornig, weil ich die Faust balle? oder ballt sich die Faust, weil ich zornig bin? Aber wir haben hier keine metaphysischen Antinomien aufzulösen, sondern das Wesen des Affekts zu erfassen, und das kann nur im Psychologischen, nicht in physiologischen Vorgängen oder metaphysischen Hypothesen zu finden sein.

Halten wir uns an die psychologische Beobachtung, so scheint mir die alte Ansicht, daß der primärste und einfachste Affekt die Ueberraschung sei, noch immer das Richtige zu treffen; denn damit allerdings beginnt es, und so hat Kant[3]) doch Recht, wenn er sagt,

[1]) Münsterberg in der vorläufigen Mitteilung über Lust und Unlust im 4. Heft seiner Beiträge zur experimentellen Psychologie S. 216—238.

[2]) O. Liebmann, Psychologische Aphorismen LXXV.

[3]) Kant, Anthropologie § 73.

„der Affekt sei Ueberraschung durch Empfindung, wodurch die Fassung des Gemüts aufgehoben werde; er sei also übereilt, d. h. er wachse geschwinde zu einem Grade des Gefühls, der die Ueberlegung unmöglich mache;" und an anderer Stelle nennt er ihn eine Art von Rausch, einen Paroxysmus, ein Wasser, das den Damm durchbricht. Und in der That, Ueberraschung ist das Erste, ein Plötzliches und Stoßweises, ein Raptus und Chok, der das Gefühl mit solcher Vehemenz auftreten und es mehr oder weniger rasch so gewaltig anwachsen läßt, daß der Vorstellungsverlauf dadurch gehemmt und alle Ueberlegung dadurch unmöglich gemacht wird. Daher denn auch Thaten, die im Affekt geschehen, als nicht auf Ueberlegung beruhend vom Strafgesetz und Richter milder beurteilt werden. Der Affekt beruht also auf einer plötzlichen Störung und ist selbst eine solche Störung der psychischen Normallage, speziell des gewöhnlichen ruhigen und gleichmäßigen Vorstellungsverlaufs durch einen Reiz, der zu stark ist, als daß sich ihm gegenüber der Mensch in dieser Normallage behaupten, sich denselben assimilieren oder auch nur sofort den Versuch zu einer solchen Adaptierung machen könnte. So ist der Mensch dem Reiz gegenüber absolut machtlos, passiv, die Reaktionsfähigkeit ist auf einen Augenblick gehemmt. Und daher heißt dieser Zustand mit Recht passio, es ist ein Leiden, es kommt über mich, ich weiß nicht wie. Unter diesen Umständen wirkt der Reiz im Affekt immer zuerst lähmend, geistig und körperlich, wenn auch dieser Anfangsaffekt zuweilen ein rasch vorübergehender ist. Und ist er vorüber, so kommen nun die Vorstellungen in wilder Hast über uns hereingestürmt; und in hastig abgerissenen Sätzen oder in rapid dahinfließendem Wortstrom und in allerlei starken körperlichen Bewegungen, Gebärden und Handlungen macht sich der Sturm des Innern nach außen hin bemerkbar.

Von diesen Aeußerungen der Affekte, in denen wir, wie schon gesagt, Folgeerscheinungen nicht die Ursache derselben sehen, reden wir an einem andern Ort, obgleich nicht zu verkennen ist, daß sie wirklich mit dazu gehören und ihrerseits wieder auf den Verlauf

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF

des Affekts zurückwirken. Hier handelt es sich jedoch zunächst um die psychologischen Erscheinungen, und da gilt es das Wesen des Affekts dadurch näher zu bestimmen, daß wir über die verschiedenen einzelnen Affekte eine Uebersicht zu gewinnen suchen. Früher war die Affektenlehre gerade nach dieser Seite hin ein stark beackertes Feld, zunächst von Seiten der Ethiker, dann aber auch in psychologischem Interesse: man suchte eine möglichst genaue Beschreibung und detaillierte Klassifikation der Affekte zu geben und so eine Art von Krankheitsbild dieser passiones zu entwerfen, wobei es jedoch an Eintragung von Werturteilen namentlich auch infolge der Vermischung mit den Leidenschaften selten fehlte. Erst Kant[1]) unterschied rein psychologisch, wiewohl auch ihm die Affekte „krankhafte Zufälle" sind, sthenische aus Stärke und asthenische aus Schwäche: jene sind von erregender, dadurch aber oft auch erschöpfender, diese von einer die Lebenskraft abspannenden, aber dadurch oft auch Erholung vorbereitenden Beschaffenheit. Lotze[2]) hat im Anschluß an Drobisch[3]) Affekte der Entleerung und solche der Ueberfüllung angenommen, jedoch nicht so, daß er darin zwei Gattungen, sondern vielmehr zwei Stadien ihres Verlaufes sah, die man bei jeder hinlänglich starken Gemütserschütterung beobachte. Im ersten Stadium ist jeder höchste Affekt stumm, es tritt eine momentane Stockung des Vorstellungsverlaufs ein, die sich zuweilen zu völliger Bewußtlosigkeit steigert. Allein — und diese Beobachtung ist sehr fein — in Wahrheit ist diese Entleerung nicht die einfache Abwesenheit von Vorstellungen, sondern im Gegenteil die Gegenwart soviele, daß keiner einzigen genug Aufmerksamkeit zu Teil wird, um sie für das Bewußtsein zu fixieren. Umgekehrt ist die darauf folgende Ueberfüllung eine verhältnismäßige Entleerung, durch welche nun erst der Inhalt einzelner Vorstellungen zu seiner Wiederausbreitung Platz gewinnt. Man sieht, daß bei dieser ingeniösen

[1]) Kant, Anthropologie § 75.

[2]) Lotze, Medizinische Psychologie S. 520 f.

[3]) Drobisch, Empirische Psychologie nach naturwiss. Methode 1842. S. 208 ff.

Beschreibung — leider! — die Herbartsche Lehre von den Vorstellungen im Bewußtseinshohlraum zu Grunde gelegt wird. Sie können wir mit allen ihren schiefen Voraussetzungen natürlich auch hier nicht acceptieren; darum werden wir uns doch besser an Kant halten, wenn wir uns nur von Lotze die Korrektur aneignen, daß es sich dabei nicht um Klassen, sondern um Stufen und Stadien handelt; wollen wir aber Klassen, dann müssen wir uns, da wir es mit Gefühlen zu thun haben, auch hier des Gegensatzes von angenehm und unangenehm erinnern.

Jeder Affekt wirkt zuerst als Ueberraschung, und weil hervorgerufen durch ein nimium des Reizes, zuerst unangenehm, selbst wenn die Ueberraschung sich nachher als eine freudige, aus erfreulicher Ursache hervorgehende und von erfreulichen Folgen begleitete herausstellen sollte; und so ist jeder Affekt zuerst Schreck, Erschrecken. In diesem ersten Stadium ist der Mensch unfähig, auf den Ueberreiz zu reagieren, ihn zu beantworten und sich zu assimilieren; daher das Asthenische, schwach Machende, die Stummheit und Schlappheit, die völlige Widerstandsunfähigkeit im Denken und Thun. Man ist gelähmt und fassungslos, und so kann der Schreck bewußtlos machen, kann das Leben selber überwältigen, kann töten oder den Geist bleibend zerrütten. Die untere Stufe dieses Stadiums nennen wir Verblüffung, die oberste Entsetzen (deutlicher der Lateiner: obstupui!); auch die Furcht als Affekt gehört noch einmal hierher.

Und nun erst scheiden sich weiterhin angenehme und unangenehme Affekte. Jene, welche sich zu Freudenrausch, Entzücken, Ekstase steigern können und in den mittleren Lagen unter dem wenig differenzierten Namen der Freude zusammengefaßt werden, äußern sich im raschen Fluß der Vorstellungen, in einer Fülle von erfreulichen Bildern, Hoffnungen, Luftschlössern u. dgl., in lebhafter, sprühender Unterhaltung, in gehobener Stimme, im Blitzen und Funkeln der Augen, im elastischen raschen Gang, im heiteren Gesichtsausdruck, im Schwenken der Arme, im Hüpfen, Springen und Tanzen. Nicht so einheitlich sind die Unlustaffekte und ihre Aeußerungen; hier treten qualitative Verschiedenheiten deutlich zu Tage. Das überraschende

Mißlingen eines liebgewonnenen Planes, das Scheitern einer lange gehegten Hoffnung steigert die Enttäuschung zum Verdruß und zum Aerger. Der Lateiner hat dafür den treffenden Ausdruck stomachari, weil der Magen, die Verdauung davon „afsiziert" wird: man kann das, was einen ärgert, nicht schlucken, nicht verdauen, und so bleibt die eine Vorstellung, die den Affekt hervorgerufen, im Vordergrund und Centrum unseres Vorstellungslebens, kehrt in neuen und immer neuen Variationen wieder, aber als eine solche, mit der ich nicht fertig zu werden, nichts anzufangen weiß. Der Aerger bleibt also dem Reiz gegenüber durchaus asthenisch, machtlos, er ist deshalb zweck- und vernunftlos, schwächlich und kläglich. Und doch ärgern wir uns so oft, weil wir schwächliche Gesellen sind und uns von der Kultur den machtvollen Affekt des Zorns haben verbieten lassen. Der Zorn ist das sthenische Gegenbild des Aergers: kaum ist die erste Ueberraschung vorüber, so geht es sofort zu Wort und Thätlichkeiten über: beide freilich oft recht unvernünftig, aber doch durchaus darauf gerichtet, wenn auch vielfach nur noch symbolisch darauf gerichtet, den, der unseren Zorn erregt hat, zu vernichten und zu zerstören. Gewiß ist hier die Beobachtung Münsterbergs[1]) durchaus am Platz, daß das Ballen der Faust, das drohende Beugen des Arms, das Verengern der Augenspalte, das Zusammenpressen der Zähne, das Verstärken der Exspiration lauter Beugevorgänge sind, die auf die Entfernung, das Wegstoßen und Abwehren schädlicher Reize abzielen. Entsteht der Zorn infolge einer unwürdigen Zumutung, der unser Gefühl, unsere ganze gewöhnliche Art zu sein, unser Charakter widerstrebt, so nennen wir ihn Entrüstung, in die wir übrigens auch angesichts der Handlung eines andern, von dem wir so etwas nicht erwartet hätten, ausbrechen können: die Abkehr ist die charakteristische Geste dafür. Nicht möchte ich dagegen die Traurigkeit, die Spinoza der Freude als eine Hauptklasse der Affekte gegenüber stellt, als Affekt bezeichnen. Für den affektvollen wilden

[1]) Münsterberg a. a. O. S. 226. 224.

Seelenschmerz haben wir keine besondere Bezeichnung: beim Tod eines geliebten Angehörigen bricht er hervor, zuerst und oft für geraume Zeit stumm und thränenlos, also asthenisch, bis er in Klagen und Thränen, in Jammern und Stöhnen, in Händeringen und Haareraufen sich Luft macht. Der Affekt über das Fehlschlagen unserer letzten Hoffnung, auf die wir unser Alles gesetzt haben, ist die Verzweiflung, wo Zustände stummer Apathie und Niedergeschlagenheit mit wilden Scenen wechseln, in denen der Mensch wie ein gefangenes Raubtier gegen die unzerbrechlichen Gitter und Bande des Schicksals wütet und tobt; man denke an Bürgers „Lenore"!

Daß auch andere Gefühle den Affektcharakter annehmen können, die Liebe vor allem als sinnliche, der Haß, das Mitleid, ist bekannt genug; aber sie waren nicht hier zu besprechen, weil jener Charakter doch für sie kein character indelebilis ist. Ebenso mußten wir die an die Affekte sich anschließenden Bewegungen hier mit erwähnen, denn sie gehören zu ihrem Bild; allein des Näheren werden wir von diesen Ausdrucksbewegungen doch erst später reden können. Nur das mag noch erwähnt werden, daß, weil die Affekte, wenigstens die sthenischen, so rasch in energische Bewegungen und Handlungen aller Art ausmünden, also so vielfach Motive unseres Handelns werden, ihre Erkenntnis allerdings für die Ethik im weitesten Sinn, somit auch für den Juristen von besonderer Wichtigkeit ist. Sie sind passiones, der Mensch ist diesen Uebereizen gegenüber widerstandslos, passiv, unfrei. Für jeden Menschen giebt es eine obere Grenze der Reizstärke, jenseits deren die Ueberlegung aufhört und das Handeln im Affekt beginnt; die stoische Apathie ist ein Ideal für Menschen ohne Fleisch und Blut, ohne Saft und Nerven. Das alte Testament konnte sich selbst seinen Gott nicht affektfrei vorstellen. Aber ohne Ueberlegung heißt nicht sinnlos, und jene obere Grenze oder Schwelle ist wenn auch natürlich, physisch bedingt, doch nicht von der Natur ein für alle Mal festgestellt, gerade auf sie wirkt Gewöhnung und Erziehung mächtig ein. Wenn sich in den Affekten der individuelle Faktor ganz besonders stark

geltend macht und sie vielfach ganz besonders modifiziert und nuanciert, so gehört ja zu der Individualität auch der Charakter als ein Produkt der Gewöhnung, der Erziehung und Selbsterziehung.

Weit ab von diesen ethischen Erwägungen und doch auch juristisch nicht unwichtig liegt die Thatsache, daß gewisse Einwirkungen auf den Organismus affektähnliche Gemütszustände hervorrufen können. Ob man dabei mit Kröner und Jäger an die Entwicklung gewisser Geruchsstoffe zu denken hat oder mit anderen auf vasomotorische Störungen rekurrieren will, das zu entscheiden ist nicht meine Sache. Eine Bestätigung der oben zurückgewiesenen materialistischen Theorie Langes vermag ich jedoch darin nicht zu erkennen. Auch ich bin natürlich der Meinung, daß jede seelische Erscheinung mit einer Veränderung des Nervensystems verknüpft ist. Aber wie wir deshalb doch Wahrnehmung und Vorstellung unterscheiden können, indem jene an peripherische Reize gebunden, diese auf Reizungsvorgänge innerhalb der centralen Sinnesflächen zurückzuführen ist, so werden wir auch solche durch künstliche Mittel hervorgerufenen Affekte von denen zu unterscheiden haben, welche „auf geistigen Anstoß hin" entstehen. Ein eigenartiges Problem vermag ich somit in dieser Thatsache nicht zu sehen: es ist nur wieder einmal ein besonders flagranter Fall des allgemeinen Problems von dem Parallelismus zwischen Leib und Seele, das freilich immer da ist und immer hereinspielt. Uebrigens ist es doch nicht so, daß der durch Alkohol hervorgerufene Seelenzustand des Rausches mit einem „wirklichen" Affekt genau identisch wäre: die Zustände sehen sich ähnlich oder verhalten sich vielmehr wie sich schneidende Kreise, das Bild im ganzen aber ist hier und dort doch ein anderes.

Endlich ist noch von besonderem Interesse der Umstand, daß Affekte ansteckend und übertragbar sind. Ganze Volksmassen lassen sich in Affekt versetzen; sie werden hingerissen durch und zur Begeisterung für ideale Zwecke, zum Zorn und zur Empörung, und daher hat man in Umbiegung eines falschen Wortes ganz richtig gesagt, es sei in der Welt noch nie etwas Großes ohne Begeisterung zu stande gekommen. Wer sich nicht selbst begeistern oder sich nicht von andern begeistern

lassen kann, ist ein Philister, sei es daß ihm zu einem so affektvollen Erfassen einer Idee die Wärme des Gefühls (nüchterner Philister) oder daß ihm die Fähigkeit eine Idee auch nur zu fassen (bornierter Philister) abgeht. Das Zerrbild der Begeisterung aber ist der Fanatismus, weil hier das im Begriff der Begeisterung liegende Moment der maßhaltenden Besonnenheit fehlt und der Fanatiker eben deshalb skrupellos ist in der Wahl der Mittel, so daß der Fanatismus als Affekt gedacht maß- und zügellos ist. Und daher ist er ein Unlustaffekt, während Begeisterung Lust und Befriedigung schafft. Bei diesen Affektübertragungen redet man gegenwärtig gern von Suggestion, besser wird man dafür den ja auch modernen Begriff des Milieus verwenden können, das auf ganz natürliche Weise durch Gedanken- und Gefühlsmitteilung (darüber s. unten) und durch den auf dem Nachahmungstrieb beruhenden Umstand wirkt, daß die Menschen in ausgedehntestem Maße „Herdentiere" sind. Auch bei der Kreuzzugsbewegung war sicherlich nicht alles lautere Begeisterung, sondern neben allerlei weltlichen Berechnungen Einzelner war es Mode und wirkte das Milieu, und so entzündeten sich die Affekte vom einen zum andern.

c) Stimmungen.

Ist der Affekt akut, so ist die Stimmung chronisch; und das Bild zwischen beiden so verschieden, daß es mir nicht recht begreiflich ist, wie Lehmann[1]) sagen kann, „zwischen Affekt und Stimmung lasse sich eigentlich keine bestimmte Grenze ziehen; unter Affekt verstehen wir den gewaltsameren aber schnell verlaufenden, unter Stimmung den schwächeren aber nachhaltigeren Zustand." Was ihn daran verzweifeln läßt, scharfe Grenzen anzugeben, das ist wohl nur der Mangel der Sprache, die, wie schon gesagt, für viele Gefühlszustände keine Namen hat und vielfach recht Verschiedenes unter eine Bezeichnung zusammenfaßt und so freilich gelegentlich auch einmal den Aerger als Affekt mit der ärgerlichen Stimmung verwechselt und vermischt. Uebrigens hat sie dazu ein gewisses Recht dadurch,

[1]) Lehmann a. a. O. § 78. 79, überhaupt § 75—80.

daß Stimmungen mannigfach aus Affekten entstehen und nichts anderes sind als das Abklingen von solchen. Gerade die Unlustaffekte haben dazu eine besondere Neigung und auch hier wieder die asthenischen zu keinem Resultate führenden wie der Aerger mehr als die sich austobenden sthenischen. Doch muß der Stimmung nicht notwendig ein Affekt vorangehen, es kann auch so sein, wie Nahlowsky[1]) in seiner Definition sagt: „unter Stimmung verstehen wir jenen lediglich durch seinen Grundton charakterisierten Kollektivzustand des Gemüts, welcher (in der Regel) weder das Hervortreten bestimmter Sondergefühle noch das klare Bewußtsein seiner veranlassenden Ursachen gestattet." Nur das „in der Regel" wäre wegzulassen: bald ist die Ursache klar bewußt ein Affekt, der deutlich und bestimmt nachklingt, bald weiß ich nicht, woher mir die Stimmung kommt, so allmählich, so unvermerkt beschleicht sie mich.

Und das letztere ist meistens auch der Fall mit ihrem Verschwinden: im normalen Zustand hört sie eben allmählich auf, tönt aus, klingt ab. Aber wenn die Ursache, welche den Affekt hervorgerufen hat, bleibt, so kann sich auch die Stimmung lange und dauernd erhalten, sei es daß die dazu gehörigen Affektausbrüche sich von Zeit zu Zeit wiederholen, oder daß die Stimmung selbst und direkt immer neue Nahrung daraus zieht. Beim Schmerz über den Tod einer geliebten Person z. B. kann beides eintreten: da die Lücke bleibt, so kann es bei irgend einem Anlaß, der dieselbe fühlbar werden läßt, zu neuen Ausbrüchen des wilden Schmerzes kommen; aber auch wenn dieser vorüber ist, erhält sich ohne Wiederholung des Affekts noch Tage- und Wochenlang die Grundstimmung der Trauer und Niedergeschlagenheit. Zugleich zeigt dieses Beispiel, wie die Stimmung ihrerseits die Neigung hat, den Anfangsaffekt wieder aus sich

---

[1]) Nahlowsky, Gefühlsleben 2. Aufl. § 24. Wie freilich Lehmann diese Definition billigen (§ 76) und daneben doch Stimmung und Affekt in der oben angegebenen Weise zusammenwerfen kann, ist mir nicht recht verständlich.

hervorgehen zu lassen: der Traurige bricht bei der geringsten Veranlassung in schmerzliches Weinen aus; wer sich in ärgerlicher Stimmung befindet, ist leicht zum Zorn zu reizen. So bildet die Stimmung die bleibende Disposition zu den ihr entsprechenden Affekten nicht nur, sondern auch zu verwandten Gefühlen aller Art. Auf diese Weise hängen Stimmung, Affekt und Gefühl aufs engste mit einander zusammen und bedingen sich gegenseitig, aber sie sind in ihrer Erscheinung nicht mit einander zu verwechseln.

Das spontane Entstehen von Stimmungen ohne psychischen Grund weist übrigens vielfach auf körperliches Unbehagen und krankhafte Zustände hin; und ebenso ist es bedenklich, wenn nach dem Wegfallen der Ursache die Stimmung sich erhält und nicht weichen will. Darin zeigt sich — und hierin liegt das Richtige an der oben abgewiesenen Ansicht Kröners — die vielfache Abhängigkeit der Stimmung von dem körperlichen Gemeingefühl, wofür die Stimmungen des Hypochonders besonders beweisend sind. Die normale Stimmung des gesunden Menschen ist die der körperlichen und geistigen Gesundheit (ich fühle mich gesund), die uns, wir wissen das schon, nicht mehr zum Bewußtsein kommt, so wenig als die mittlere Temperatur, an die wir uns gewöhnt haben. Aber gleichwohl ist diese Normalstimmung nicht = 0; sie beherrscht vielmehr unser ganzes Geistesleben, ist Bedingung dafür, wie die Eindrücke aufgenommen, verarbeitet, assimiliert werden, bestimmt die Dauer ihres Abklingens, die Intensität ihres Eindringens, den Umfang ihres Machtbereiches. Hier ist darum auch der Ort für jene populären und doch unentbehrlichen Bezeichnungen, die man unter dem Namen der „Temperamente" zusammengefaßt hat.[1]) Nicht als ob Temperament mit Stimmung identisch wäre: jenes ist ein Bleibendes, diese ein Vorübergehendes; aber die Art, wie der Mensch zu Stimmungen disponiert ist, ist es doch vor allem, was wir mit dem

[1]) Am besten handelt darüber G. Rümelin in einer akademischen Rede über die Temperamente, deutsche Rundschau Bd. LXIV, 1890 S. 397—412. cfr. auch Lotze a. a. O. S. 560 ff.

Ausdruck „Temperament“ bezeichnen wollen. Schon die vier alten Temperamente sind zu einer gewissen oberflächlichen Charakterisierung der Menschen nach dieser Richtung hin nicht ungeeignet: der Melancholiker ist der, bei dem Gefühle und Affekte große Neigung haben in Stimmungen überzugehen und lange und intensiv nachzuklingen; der Sanguiniker umgekehrt der, bei dem die Gefühle und Affekte in raschem Wechsel kommen und gehen, so daß zur Entstehung einer bleibenden Stimmung kein Raum vorhanden ist. Der Phlegmatiker ist überhaupt wenig erregbar, gleichmütig in einer mehr apathischen bald dem Verdrießlichen, bald dem Behaglichen sich nähernden Mittellage verharrend; und der Choleriker endlich gerät leicht in Aufwallung und reagiert dann, besonders im Zorn, zu dem er neigt, energisch und drastisch genug. Besonders glücklich scheint mir aber als eine Art Ergänzung hiezu Rümelins Versuch, nach dem verschiedenen Maß der Empfänglichkeit für Lustgefühle die Menschen in Eukoloi und Dyskoloi (der Deutsche hat kein Wort dafür) zu teilen, jene zum Frohsinn, zur Hoffnung, zur Zufriedenheit mit den Gaben des Weltlaufs und mit dem Verhalten ihrer Umgebung gestimmt, diese zu Ernst und Mißmut sich neigend, zu Sorglichkeit und nörgelnder Kritik. Und auch darin wird er Recht haben, daß der Durchschnittsmensch der zweiten Klasse näher steht: man sehe sich nicht etwa bloß bei seiner Arbeit, sondern selbst beim Vergnügen unser Volk an, und man wird vielfach einen Nichts besagenden stumpfen Ernst von den Gesichtern dieser Spaziergänger vor dem Thor ablesen, wobei übrigens meine vor allem an Alemannen gemachten Beobachtungen von Einseitigkeit nicht ganz frei sein dürften. Daß diese Temperamentsverschiedenheiten mit körperlichen Eigenschaften in Zusammenhang stehen, liegt auf der Hand, nur daß sich diese physiologisch nicht bestimmen lassen. Das Gemeingefühl ist jedenfalls der Punkt, wo hier das Körperliche das Geistige beeinflußt, in der Weise, so könnte man sagen, daß der Tenor (stoisch): der Tonos) des körperlichen Organismus die individuelle Stimmungslage jedes einzelnen bedingt und vielfach nach sich stimmt.

Wie von dieser allgemeinen Temperamentslage ebensowohl als von den einzelnen Stimmungen die Färbung unserer Vorstellungen, der Verlauf der Ideenassociation, die Thätigkeit der Phantasie abhängt, ist früher schon gesagt worden; und ebenso bedingt sie das Maß der menschlichen Regsamkeit, die Lebhaftigkeit des Reagierens, die Thatkraft und Entschlossenheit, die Stetigkeit und Beharrlichkeit, die Aufgelegtheit und Leistungsfähigkeit, so daß sie vielfach für Gelingen oder Mißlingen einer Arbeit Ausschlag gebend wird.

Ist das Temperament ein Dauerndes und Bleibendes, so reden wir von Launenhaftigkeit da, wo wir rasches und grundloses, wenigstens scheinbar grundloses Umschlagen und Wechseln der Stimmung, ein Springen von der einen zur andern wahrnehmen, wie wir wegen dieser scheinbaren Grundlosigkeit im Wechsel von Launen des Wetters sprechen und dann wieder rückwärts den Launenhaften mit dem Aprilenwetter vergleichen. Diese Launenhaftigkeit beruht entweder psychologisch auf schlechter Erziehung und Gewöhnung (oder vielmehr auf Mangel an jeglicher Gewöhnung), oder ist sie Zeichen eines wirklich zerrissenen Geisteslebens, Vorbote von Geisteskrankheit und somit physiologisch bedingt; jene unheimlichen Erscheinungen des Doppellebens und gedoppelten Bewußtseins können von diesem Mangel an Stetigkeit, an Centralität und Concentrationsfähigkeit ihren Ausgangspunkt nehmen.

Eine gesunde Launenhaftigkeit ist dagegen der Humor, den wir als eine Art Stimmung aufzufassen haben (Humor hat man); aber er ist auch wieder etwas dem Temperament Verwandtes; und endlich bezeichnet man damit die von dieser Gemüts- und Stimmungslage ihre besondere Färbung erhaltende Weise der Weltauffassung und Weltanschauung. Bildlich hat ihn Jean Paul, selbst ein Humorist, treffend so beschrieben: „Der erste Weg, der in die Höhe geht, ist: soweit über das Gewölke des Lebens hinauszudringen, daß man die ganze äußere Welt mit ihren Wolfsgruben, Beinhäusern und Gewitterableitern von weitem unter seinen Füßen nur wie ein eingeschrumpftes Kindergärtchen liegen sieht. Der zweite

ist: gerade herabzufallen ins Gärtchen und da sich so einheimisch in eine Furche einzunisten, daß, wenn man aus seinem warmen Lerchennester herausseht, man ebenfalls keine Wolfsgruben, Beinhäuser und Stangen, sondern nur Aehren erblickt, deren jede für den Nestvogel ein Baum und ein Sonnen- und Regenschirm ist. Der dritte endlich, den ich für den schwersten und klügsten halte, ist der, mit den beiden andern abzuwechseln". Dieses Wechseln, das in dem blitzartigen Hin und Her etwas der Launenhaftigkeit Verwandtes an sich hat, ist eben der Humor: dort der das Reale, Endliche überfliegende Idealismus, hier der im Endlichen sich wohl und behaglich fühlende Realismus, und beides, der Sinn für das Ideale und für das Reale so eins, daß man eben im und am Endlichen bei vollem Bewußtsein seines Unwerts, des Unvernünftigen und Alogischen daran, das Unendliche, die Sonnen- und Lichtseite, das Durchscheinen eines Unendlichen und Göttlichen entdeckt und deshalb sich dennoch dafür, auch für das Kleinste und Unbedeutendste daran interessiert, ein Herz hat, ein Genügen daran findet. Man sieht das Kleinliche und Unvernünftige dieses sich spreizenden Endlichen wohl ein, und das läßt es komisch erscheinen, man lacht darüber; man weiß, daß das Unendlich-Vernünftige sich im Endlichen nicht durchaus zu realisieren und durchzusetzen vermag, und das ist schmerzlich; aber jenes Unendliche scheint doch aus dem Endlichen hervor und durch das Endliche hindurch und giebt auch hier seine Anwesenheit zu erkennen, und das ist das Versöhnliche, das Rührende daran; und so lächelt man unter Thränen und weint unter Lächeln. Diese Lösung ist aber keine einseitig verstandesmäßige, sondern eine wesentlich gemütlich-gefühlsmäßige und hängt damit zusammen, daß man sich seiner selbst als eines Endlichen wohl bewußt ist: man gehört ja selbst auch zu diesen endlichen Wesen, ist selbst behaftet mit der Schwäche und Aermlichkeit des Endlichen, man fühlt sich also selber mit in dieser komischen Situation, lacht über sich selbst, und daher steckt im Lachen des Humors so gar nichts von Ueberhebung. Man fühlt sich heimisch in dieser Welt voll seinesgleichen und hat daher

volles Verständnis für das Endliche und inniges Mitgefühl mit demselben; man hat jetzt erst das Recht darüber zu lachen, weil man eben damit auch über sich lacht. Dabei kann der Humor mehr nach der glücklichen oder mehr nach der unglücklichen Seite hinüberspielen, mehr optimistisch harmlos oder mehr pessimistisch bitter sein: der wahre Humor ist aber doch nur der erstere.

Der Humor ist übrigens eine wesentlich moderne Stimmung; vor allem seit Rousseau, der freilich selber keinen Funken von Humor hatte, und seit den Stürmern und Drängern, die den Gegensatz von Ideal und Wirklichkeit erkannt und zu einem allgemein gefühlten gemacht haben, ist die Menschheit diesem eigenartigen Stimmungswechsel zugänglich; und wesentlich nur die germanische Menschheit: man könnte sagen, der Humor gedeihe nur im Norden, wo auch am Himmel Wolken und Sonnenschein ewig mit einander wechseln. Freilich giebt es auch im Altertum und in Griechenland einen Humoristen — Sokrates, der Mann, der von sich weiß, daß er nichts weiß, der seine Mißgestalt und das Komische seines häßlichen Gesichtes kennt; aber er ist sich in diesem schlechten Gefäß des göttlichen Inhalts bewußt, und er hat ein warmes Herz für die andern und für das, was sie treiben, er will denen, die er verspottet, helfen. Aber eben als Humorist hat Sokrates etwas so „vertenfelt ungriechisches", er steht fremd unter seinen Zeitgenossen, und zwar eben wegen dieses modernen Zugs in seinem Wesen, so daß man sagen könnte, gerade diese Ausnahme bestätige die Regel, daß dem Altertum der Humor fremd sei.

Daher nun aber auch die Vorliebe der modernen Welt für den Humor und die Gefahr ihn zu überschätzen. Dagegen erhebt von Kirchmann[1]) energischen Protest: wer den Widerspruch für das Zeichen eines mangelhaften Wahrnehmens und Denkens halte, für den „sinke der Humorist zu einem närrischen, verzogenen Menschen herab, der seine glänzenden geistigen Anlagen verwahrlose und der seine reichen Kenntnisse nur seinen Launen unterordne und zu Dienern seines Eigensinns mache. Es sei nichts leichter, als an dem Un-

[1]) v. Kirchmann, Aesthetik auf realistischer Grundlage. 1868.

bedeutenden eine Beziehung zu dem Großen und Erhabenen aufzuzeigen und so mit philosophischem Tiefsinn zu prunken; es sei nichts leichter, als für jede kindische Neigung und Richtung eine sittliche Rechtfertigung aufzufinden; es sei nichts leichter, als sich der strengen Zucht der Sitte zu entziehen und mit der Originalität seiner Persönlichkeit zu glänzen; es sei nichts leichter, als sich bald dieser bald jener Tugend einseitig für einen Augenblick in die Arme zu werfen: von der Strenge zu der Milde, von der Gutmütigkeit zu der Härte, von der Liebe zu der Gerechtigkeit überzuspringen, wie gerade die Laune dazu auftaucht." Das ist eine Karikatur, eine Schilderung nicht des Humors, sondern der Launenhaftigkeit und Unbeständigkeit. Ob alles das, was v. Kirchmann hier für „so leicht" erklärt, wirklich so leicht ist, bleibe unerörtert; aber auf die falsche Voraussetzung, als ob es sich beim Humoristen notwendig um glänzende geistige Anlagen und reiche Kenntnisse handle, ist hinzuweisen. Und der angelegte Maßstab ist ein falscher, es ist der einer pedantischen steifleinenen Moral, wo doch einzig die psychologische Analyse angezeigt ist. Allein ein Körnchen Wahrheit steckt doch in diesem Urteil: das Hin- und Herspringende kann kein Höchstes sein; es ist ein Zeichen von Gebrochenheit, daher kann es keinen naiven Humor geben,[1]) und daher weiß das Altertum nichts von Humor, weil ihm der Bruch zwischen Ideal und Wirklichkeit noch nicht zum Bewußtsein gekommen ist. Wo aber dies der Fall ist, da ist der Humor — nicht das einzige und nicht das höchste, aber ein Mittel, diesen Bruch zu überwinden. Goethe ist kein Humorist, weil er naiv war wie die Alten; Schiller ist kein Humorist, weil er Idealist war; und beide sind für den Humor zu groß. Und dennoch ist der Humor ein Göttliches und eine Gottesgabe, komisch und rührend zugleich, wo er uns in seiner echten Gestalt entgegentritt, das Endliche zum Unendlichen erhebend und doch nicht erhaben, sondern anheimelnd, in der engen Sphäre sich bescheidend und begnügend, und — man

[1]) Dies gegen Vischer, der in der „Aesthetik" 1. Teil naiven, gebrochenen und freien Humor unterscheiden will.

denke an Fritz Reuters „Festungstid“ — die Gitter und Eisenstäbe vergoldend, die das Dasein zu einem Kerker zu machen drohen, und so den Pessimismus stets wieder überwindend durch sieghaft sonnigen Optimismus.

Wir haben die Stimmung des Eukolos und des Dyskolos unterschieden, da wo es sich um angeborene Dispositionen handelt. Aber auch für die wechselnden und vorübergehenden Stimmungsschwankungen trifft dieser Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen zu. Die trübe Stimmung nennt man Verstimmung, in der man besonders empfänglich ist für Unlustgefühle und für Aerger, alles von der schlimmen Seite auffaßt und überall das Schlimme aufsucht und hervorkehrt. Das Bild des düsteren Himmels, des Nebelschleiers liegt hier nahe. Direkt asthenisch ist dann die Stimmung der Niedergeschlagenheit und Verdrießlichkeit, in der man es nicht einmal mehr zu einem gesunden Aerger oder sonstigen Affekt bringt; und doch muß nach Onkel Bräsig „Aerger sin und jeder richtige Oekonomiker muß sich dadäglich zwei oder drei Mal ärgern, dat gehört zu's Geschäfte; aber gelinde, was ich en Hofjungensärger benenne.“ Sonst wird die Langeweile zur Regel und zur Pein, weil auch die neuen Eindrücke sie nicht verscheuchen können und man für dieselben überhaupt nicht mehr empfänglich ist. Mehr positiv ist die Schwarzgalligkeit und Bitterkeit, die alles als persönliche Beleidigung, auch die unschuldigste und harmloseste Aeußerung anderer als absichtliche Kränkung auffaßt und selbst die Schicksals- und Zufallsstücke so ansieht, als hätte es der Weltlauf direkt auf uns abgesehen. Trauer oder Traurigkeit endlich haben wir bereits als das Ausklingen eines Schmerzaffekts über verlorenes Gut und Glück genannt.

Die angenehme Stimmung ist Heiterkeit, als normale der körperlichen Gesundheit entsprechend, ein Gefühl geistiger Gesundheit und Kraft. Belebt sich die Heiterkeit, so wird sie zur Fröhlichkeit, die sich bis zur Ausgelassenheit steigern kann. Besonderen Glücksfällen und Erfolgen gegenüber, die unsere äußere Stellung heben und unsere Ehre und Achtung mehren, fühlen wir uns gehoben;

daß diese Stimmung des Gehobenseins durch rhythmische Musik in eigenartiger Weise gefördert und verstärkt, ja geradezu hervorgerufen werden kann, hängt wohl einerseits mit dem rhythmischen Ablauf unserer Lebensfunktionen überhaupt und andererseits mit allerlei Ideenassociationen (Kriegsmusik — lieb Vaterland, magst ruhig sein! Tanzmusik — Spiel und Liebe) zusammen. Ist die gehobene Stimmung zugleich ernst und bedeutsam, namentlich auf Grund sittlicher Aufgaben und Anforderungen oder angeregt durch religiöse Bilder und Eindrücke, so wird sie zur feierlichen, bei der sich immer etwas von Unlust und Trauer mit einschleicht, was sich ja auf sittlichem Gebiete angesichts der Schwierigkeit dem Ideal zu genügen und das Gesetz zu erfüllen und ebenso bei dem religiösen Menschen, der dem Göttlichen gegenüber sich so minderwertig und klein vorkommen muß, besonders leicht einstellen kann. Eine eigentümliche Gefühlsmischung begegnet uns endlich noch in der Wehmut, wo die Grundstimmung Trauer ist; aber das uns umschwebende und durch die Trauer lebendig erhaltene Bild des Entschwundenen und Verlorenen läßt uns in der Erinnerung und Phantasie alles Erfreuliche und Schöne noch einmal durchleben und durchkosten, das wir ihm zu danken haben. Das ist zunächst eine Art von ästhetischem Anschauen und als solches schon Lust schaffend. Weil aber das einmal Dagewesene für unser ganzes inneres Leben doch kein Verlorenes und völlig Vergangenes ist, so ist es zugleich ein bleibendes Besitztum, dessen wir uns als eines Gutes und Glückes zu freuen Grund und Recht haben. So schafft sich die Trauer, eben indem sie sich in ihren Verlust versenkt und hineindenkt, sozusagen selbst wieder Trost und Freude und Lust. Und daher auch hier ein Lächeln unter Thränen, das mit dem Humor verwandt, aber doch auch wieder wesentlich von ihm verschieden ist, weil die Trauer reinigt und idealisiert, eben jenes Kleinliche und Endliche, die Erdenreste beseitigt und wegschafft und das Bild in aller idealen Schöne herausarbeitet. So ist die Wehmut Trauer, die sich selbst in Lust umsetzt, der Uebergang von Weh zu neuem, reinerem und höherem Lebensmut.

V. Die Gefühlsäußerungen.

Wir sind schon mehr als einmal genötigt gewesen von den Bewegungen zu sprechen, welche durch Gefühle hervorgerufen werden und in welche Gefühle auslaufen; namentlich die Affektenlehre müßte unvollständig, um nicht geradezu zu sagen: unverständlich bleiben, wenn man nicht sofort auch die körperlichen Veränderungen und lebhaften Bewegungen hinzunimmt, die sie fast ausnahmslos begleiten. Wir müssen aber nun eingehend und im Zusammenhang von diesen Erscheinungen reden, werden jedoch gut thun, mit einem Begriff zu beginnen, der gewöhnlich nicht in der Lehre vom Gefühl abgehandelt zu werden pflegt, ich meine den des Triebs.

1) Bewegung und Trieb.

Den sensibeln Nerven, die von außen nach innen leiten und peripherische Reize an das Zentralorgan befördern, entsprechen die motorischen mit der umgekehrten Leitungsrichtung von innen nach außen; psychologisch ausgedrückt: der Empfindung mit ihrem Gefühlston entspricht die Bewegung als Effekt und Ausdruck eines Innern. Bewegungen treten uns nun zunächst als rein physisch-automatische entgegen: sie gehen und kommen ohne nachweisbare Empfindungen und Gefühle, also ohne Bewußtsein und regulieren sich von selbst: dahin gehört das Atmen, die Darm- und Herzbewegung, deren Reizungsquelle nur teilweise im Centralorgan, teilweise auch in den Ganglien des sympathischen Nervs liegt; dahin aber auch die impulsiven Bewegungen, die man schon vor der Geburt und namentlich im Säuglingsalter beobachtet und die völlig zwecklos scheinen, so sehr, daß sie, wenn sie im bewußten Leben des Erwachsenen auftreten,

als Krämpfe und Konvulsionen, also als krankhaft anzusehen sind. Man nimmt an, daß sie von innern Reizungen der motorischen Centralgebilde, des Rückenmarks und des verlängerten Marks ausgehen und hauptsächlich auf Veränderungszuständen des Bluts beruhen, also mit Ernährungsvorgängen zusammenhängen.

Ihnen reihen sich die Reflexbewegungen im engeren Sinn an, die durch peripherische Reize, welche sensible Nervenfasern zu einem Zentralteil leiten, sei es zum Rückenmark oder zu bestimmten Hirnpartien, unmittelbar d. h. ohne dazwischentretende Empfindung ausgelöst werden; namentlich auf Reize des Tastsinns, des Geschmacks und des Auges erfolgen solche Reflexbewegungen zahlreich. Ob dieselben nachträglich zum Bewußtsein kommen und gefühlt werden oder ganz mechanisch und unbewußt verlaufen, ist ein hier nicht weiter in Betracht kommender Unterschied. Diese Reflexbewegungen können nun überaus kompliziert sein und sind, was das Merkwürdigste daran ist, in der Regel in hohem Grade zweckmäßig. Doch muß hier das „in der Regel" stark betont werden; es giebt auch zwecklose und zweckwidrige Reflexbewegungen; namentlich wenn die Reize über ein mittleres Maß herab oder hinauf gerückt werden, verlieren sie rasch jenen Charakter der Zweckmäßigkeit. Und bei Kindern sieht man ohnedies, daß auch hier vieles erst gelernt werden muß, was nachher leicht als eine von Anfang an bestehende zweckmäßige Reflexbewegung erscheint. Aber in der Regel ist allerdings Zweckmäßigkeit vorhanden. Darin sah man früher einen Beweis für die von Haus aus zweckvolle Einrichtung der organischen Wesen und für das zweckvolle Handeln und Schaffen der Natur. Noch Lotze[1]) sagt ebenso hübsch als kurios: „mißtrauisch gegen den Erfindungsgeist der Seele habe die Natur dem Körper diese Bewegungen, als mechanisch vollkommen bedingte Wirkungen der Reize mitgegeben." Wenn die Reflexbewegungen als zweckmäßige ursprüngliche sind, so bleiben sie einfach unerklärt und unerklärlich; und so wird man sich

[1]) Lotze, Medizinische Psychologie S. 292.

doch einer Auffassung anschließen müssen, die zwar die gewöhnliche Anschauung auf den Kopf stellt, aber uns allein über Wunder und über Unklarheit hinweghelfen kann. Von den impulsiven Bewegungen, die ein wirklich Ursprüngliches sind, sind die meisten ohne Sinn und ohne weiteren Effekt; es giebt aber immer auch einige, die zum Ziele führen, den Reizen entsprechen oder wie wir das vorläufig heißen wollen (darüber s. gleich nachher); diese werden durch Gefühlston ausgezeichnet und bevorzugt und bei ähnlichem Anlaß jedesmal wiederholt, so lange bis sie eingeübt und individuell zu gewohnten und reflexartigen geworden sind. Von diesen haben sich dann wieder die am häufigsten geübten dem Organismus ein- und aufgeprägt, und diese Umformung und Disposition der Nervenleitung hat sich auf die Nachkommen vererbt und in der Gattung verfestigt. So sind die zweckmäßigen, aber scheinbar rein mechanischen Reflexbewegungen aus bewußten, bevorzugten und gewollten hervorgegangen, sind nichts anderes als durch Gewohnheit und Uebung innerhalb der Gattung mechanisch gewordene Bewußtseinshandlungen. Denn daß solche in unbewußte, reflexartige übergehen, ist ein Vorgang, den wir an uns und anderen immer aufs neue wahrnehmen können; man denke z. B. an unser Schreiben und Lesen. Weil aber der Mensch soviele andere thut als Schreiben und Lesen, so wird es höchstens im Einzelnen, nicht in der Gattung reflexartig und automatisch. Uebrigens sind diese reflektorischen Bewegungen deshalb nicht immer leicht von bewußten zu unterscheiden, weil auch sie ihrerseits wieder, wie schon gesagt, Bewegungsempfindungen auslösen und so *nachträglich* bewußt werden können, z. B. das Niesen.[1])

So werden wir von den Reflexbewegungen zu bewußten Handlungen geführt. Den Uebergang und vielleicht das wichtigste Zwischen-

[1]) Ich folge in der Erklärung der Zweckmäßigkeit der Reflexbewegungen im allgemeinen Wundt, Physiol. Psychologie 2^3, S. 496 und System der Philosophie S. 548, ohne mich damit seiner Willenslehre anzuschließen.

glied bilden die Reflexhemmungen, ein Eingreifen des Bewußtseins in den mechanischen Ablauf der ersteren. Das Unterdrücken des Lachens, Weinens, Schreiens, Strampelns ist bei kleinen Kindern und selbst bei unerzogenen Erwachsenen, die nicht gelernt haben sich zusammenzunehmen, oft nur schwer möglich und vollzieht sich langsam genug; andererseits hemmt schon das Bewußtsein als solches, das Achten auf den Ablauf und die Ausführung solcher Bewegungen: wenn man schlucken *will*, geht es schwer. Es ist sozusagen ein Versuch des Bewußtseins, dasjenige wieder unter seine Leitung und Botmäßigkeit zurückzunehmen, was sich derselben seit Generationen entzogen hat und mechanisch geworden ist, ein Wiedereingreifen des Willens in unabhängig gewordenes Gebiet.

Vom Willen war noch nicht die Rede, ich setze den Begriff einstweilen in seiner ganz populären Bedeutung voraus, und rede hier von der primitivsten „Willens"handlung, der des *Triebes*. Damit sind wir bei den sehr dunkeln Worten Trieb und Instinkt angekommen. „Menschliche Instinkte sind nicht zahlreich und außer den sexuellen schwer zu erkennen, nachdem einmal die erste Jugend vorüber ist." Um so geneigter sind wir, bei Tieren von Instinkten und Instinkthandlungen zu reden; aber vielfach ist es auch hier nur ein asylum ignorantiae für Vorgänge im Tierleben, die wir uns nicht zu erklären vermögen, weshalb wir auch so Verschiedenartiges darunter zusammenfassen. Und überdies steckt auch menschliche Eitelkeit und Selbstüberhebung dahinter: gewisse kluge Handlungen des Tieres wollen wir lieber seinem Instinkt, als seinem Verstand und seiner Ueberlegung zuschreiben; weil man dem Tiere keine so hohe dem Menschen nahestehende Intelligenz einräumen mag, so soll alles Gescheite, was die Tiere thun, ihnen angeboren sein und von einer fremden Intelligenz herrühren, heiße diese nun persönlich Gott oder unpersönlich Natur. Allein diese Anschauungen sind unhaltbar. Das Angeborene kann sich höchstens auf die einzelnen Individuen beziehen, die Gattung muß es erworben haben; und darum erklärt weder der Ausdruck „generelle Gewohnheit" noch „vererbtes Gedächtnis"

das Entstehen dieser Instinkte; sie konstatieren nur, daß sie da sind; und der letztere erinnert ohnedies in bedenklicher Weise an angeborene Vorstellungen, und diesen hat doch Locke ein für alle Mal ein Ende gemacht.

Was verstehen wir unter Trieb? das ist also nun die Frage. Wir wissen, daß mit jeder Empfindung ein Gefühlston, ein Gefühl verbunden ist, am stärksten mit den Tastempfindungen im weiteren Sinn und unter diesen wieder vor allem mit den Gemeingefühlen. Jedes Gefühl ist Lust oder Unlust, und damit unmittelbar gegeben ein gewisses Hinneigen zu, ein Abneigen und Abwenden von weg, ein Streben darnach, zu greifen und festzuhalten, oder davon weg, abzuwehren und sich davon zu entfernen, wie das auch die Sprache in dem Ausdruck „Lust zu etwas haben" ganz richtig bezeichnet. Und so führt das Gefühl ganz von selbst und mit Notwendigkeit zu Greif- und Abwehrbewegungen, zu dem „Antagonismus zwischen Streck- und Beugethätigkeit", wie es Münsterberg[1]) genannt hat. Zu den Gemeingefühlen kommen uns namentlich diejenigen der Unlust und des Mißbehagens zum Bewußtsein,[2]) Hunger, Durst, Jucken, Atemnot u. dergl.: was geschieht darauf? Im individuellen Leben mag häufig sofort die richtige Abwehr- und Abhilfebewegung erfolgen: allein das Nächste ist doch erst eine Spannung, ein Streben, und erst wenn dieses groß genug ist, eine Bewegung. Man kann es sich physiologisch so denken, daß der in den sensibeln Nerven fortgeleitete Prozeß eine Explosion im Ganglion hervorruft, welche einen entsprechenden Prozeß in andern Zellen und in den zu diesen gehörigen motorischen Nerven einleitet und so eine Bewegung zur Folge hat. So wird jede Empfindung von einer Bewegung oder wenn sie hiezu nicht

[1]) Münsterberg in der schon genannten Abhandlung über Lust und Unlust a. a. O. S. 224.

[2]) Um dem Pessimismus keinen Anlaß zu geben, sich darauf zu berufen, füge ich übrigens auch die stark betonten sexuellen Wollustgefühle hier an, die durchaus positiver Natur sind.

stark genug ist, doch wenigstes von einer Tendenz zu einer solchen, einem darauf hinzielenden Streben, dem Anfang einer solchen begleitet sein.

Sind nun die so ausgelösten Bewegungen zweckmäßig? Vielfach ja. Man dachte dabei an Richtung gebende Vorstellungen, die dann angeboren sein müßten; aber abgesehen von dem prinzipiellen Einwand dagegen fehlen auch bei dem einzigen im bewußten Leben erwachenden Trieb, dem sexuellen, solche Richtung gebenden Vorstellungen völlig oder gehen zu Anfang ganz in die Irre; erst wenn die Erfahrung zu Hilfe kommt, stellen sich die richtigen Vorstellungen ein. Also daß der Trieb erwacht und daß die Vorstellung von der Art seiner Befriedigung kommt, das beruht auf gewissen bestimmten Anlässen und Erfahrungen: ein Reiz muß gegeben sein und fremde oder eigene Wahrnehmungen und Erlebnisse müssen vorangehen, um denselben richtig zu deuten und zu lenken. Aber dazwischen liegt nun doch ein Faktor, der vererbt sein kann, eine von früheren Generationen erworbene Beschaffenheit des Nervensystems, speziell des Centralorgans und eine darauf beruhende Disposition zu gewissen Bewegungen und Bewegungskombinationen, die gewissermaßen in ausgefahrenen Geleisen und darum leichter verlaufen. Mit wie großer Sicherheit diese ausgeführt werden, ist bei verschiedenen Tiergattungen sehr verschieden. Je enger der Kreis des Daseins, desto energischer die hinterbleibende Disposition und desto wahrscheinlicher die Vererbung: ein Huhn thut sein Leben lang nichts als picken, daher verfestigt sich die Disposition zu dieser Kopfbewegung von Generation zu Generation; der Mensch thut so vieles andere als saugen oder schreiben, daher entsteht hiefür keine Disposition während seines individuellen Daseins und so muß jeder beides erst lernen, wenn auch das zweite erheblich mühsamer ist als das erste, zu dem er als Säugetier doch ganz anders veranlagt und disponiert ist als zu jenem.

Wo dagegen solche angeborene Bewegungsdispositionen ganz fehlen, da entstehen auf den Reiz hin zur Befriedigung des Triebs und zur Lösung der Spannung zunächst allerlei rein impulsive, abgerissene und unzweckmäßige Bewegungen; und erst wenn eine dieser

Bewegungen zum Ziele führt, der Unlust abhilft und Lust schafft, so bekommt sie für das Bewußtsein einen Vorzugswert, und das um so mehr, je mehr sie mit den innersten Lebensinteressen (diese wechseln und entwickeln sich) zusammenhängt; auf sie richtet sich also die Aufmerksamkeit, und jedes Mal bei Wiederholung derselben Reize und Unlustgefühle wird sie erinnert, stellt sich die Vorstellung dieser Bewegung oder Handlung ein, die früher zu dem erwünschten Ziele geführt hat, dem Gesetze gemäß, daß das Gefühl (der Gefühlswert) die Phantasie und die Reproduktion der Vorstellungen bestimmt und lenkt; und diese geben nun natürlich der Handlung die gewünschte Richtung in der bekannten und auf diese Weise ausgezeichneten Bahn.

So haben wir also, wenn wir von Trieben sprechen, 1) einen von innen kommenden Reiz und damit verknüpft ein Gefühl der Unlust, solange der Reiz noch nicht bewältigt und assimiliert ist; 2) das Streben von dieser Unlust loszukommen und frei zu werden; 3) angeborene Dispositionen zu den zum Ziele führenden Bewegungen; doch gilt das nur für spätere Generationen und nicht für alle Species, auch nicht für alle Triebe in gleicher Weise; immerhin werden solche Dispositionen weder bei den niedrigsten noch bei den höchsten Tiergattungen ganz fehlen; 4) Vorstellungen von den schon einmal ausgeführten mit Erfolg gekrönten Bewegungen, die sich hinfort alsbald und stets bei dem Erwachen des Triebes einstellen und Richtung geben; endlich 5) die Bewegung selbst.

Tiere folgen nun blindlings ihren Trieben, selten wird in ihnen ein Konflikt unter denselben entstehen (doch denke man an den Hund zwischen Wurst und Peitsche), sie sind die richtigen Triebwesen. Anders der Mensch. Hat er überhaupt Triebe? könnte man vom Standpunkt des Erwachsenen und alles sorgfältig Ueberdenkenden aus fragen, wenn nicht jeder im Geschlechtstrieb die Gegenwart und Macht derselben am eigenen Leib und im eigenen Leben zur Genüge kennen lernen müßte. Ihn und weiterhin den Selbsterhaltungstrieb, der freilich nie so abstrakt, sondern immer je nach Umständen und Gelegenheit differenziert (als Nahrungs-, als Schutztrieb) auftritt, den

Bewegungstrieb, der bei Kindern noch deutlich zu sehen ist, und endlich noch den Nachahmungstrieb teilt er wohl sicher mit den Tieren. Schwieriger ist die Frage zu beantworten, ob es auch höhere, spezifisch menschliche Triebe gebe. Wenn wir aber sympathische Gefühle anzunehmen uns genötigt gesehen haben, so werden wir die Existenz höherer sozialer Triebe nicht abstreiten können, um so weniger als wir ja auch unter den Tieren, ganz abgesehen von geschlechtlicher Paarung, solche finden; ich denke hier an die in Staaten oder richtiger in großen Familien zusammenlebenden Ameisen, Bienen u. dgl. Der Versuch auch hier noch einmal zu spezialisieren, den ich mit Rümelin [1]) nicht für aussichtslos ansehen würde, würde uns aber hier zu weit abführen. Wir wissen vorläufig von diesen Trieben genug, um nun zum Ausgangspunkt und Zweck dieser ganzen Erörterung zurückkehren zu können, nämlich zu der Frage nach den mit dem Gefühl zusammenhängenden und sie zum Ausdruck bringenden Bewegungen.

Nur zuvor noch ein Wort über die sogenannten Mitbewegungen, welche gerade für diese Frage auch in Betracht kommen. Zurückzuführen sind sie auf die Uebertragung der Erregung von der Hauptleitungsbahn auf Nebenbahnen oder auf die Irradiation der Erregung in den Centralteilen selbst auf weitere Partien, bei größerer Intensität der Reize oder bei gesteigerter Reizbarkeit der Centralteile. Und nun zur Hauptsache.

2) Die unwillkürlichen Ausdrucksbewegungen.

Keine Empfindung ohne Bewegung — daran können wir nun festhalten, wenn auch nicht jede Empfindung eine wirkliche Bewegung auslöst; aber die Tendenz dazu ist wenigstens immer da. Es beruht dies auf dem Gefühlston der Empfindung, darin besteht die körperliche Re-

[1]) Aus einer von Rümelin in Tübingen gehaltenen Vorlesung ist mir eine Uebersichts-Tabelle über die einzelnen menschlichen Triebe bekannt geworden, welche ich mich jedoch mitzuteilen nicht für berechtigt halte.

aktion auf diesen. So sind die Bewegungen — alle mit Ausnahme der mechanisch gewordenen Reflexbewegungen, die es wenigstens einmal waren — Gefühlsäußerungen, selbstverständlich zunächst ohne alle Rücksicht und ohne alle Nebengedanken an andere Menschen, nicht in der Absicht ausgeführt, ihnen von unseren Gefühlen Kunde zukommen zu lassen. Ich zittere, ob ich allein oder in Gegenwart anderer erschrecke, ich weine, ob ich mit oder ohne Zeugen meinem Schmerz nachhänge. Im Gegenteil werde ich mich als Kulturmensch vor anderen mehr zusammen nehmen, die Aeußerung meiner Gefühle zu hemmen und diese zu verbergen suchen; die Ausnahme des Poseurs hebt diese Regel natürlich nicht auf. Allein dieses Verbergen des Gefühls ist eben nichts Natürliches, sondern vielmehr Sache der Erziehung, Folge der Kultur: weil die Gesellschaft nicht durch jedes beliebige Gefühl ihrer Glieder gestört werden will, hat sie es in ihrem Interesse für „schicklich" erklärt und angeordnet, daß die Menschen sich zusammennehmen und die Gefühle in sich verschließen. Im allgemeinen aber sucht sich jedes Gefühl zu äußern, und jedes starke Gefühl, also ganz besonders der Affekt äußert sich auch wirklich durch Bewegungen nach außen.

Die Bedeutung hievon kommt nun zunächst dem Fühlenden selbst zu gut, der durch Muskelempfindungen, durch Muskel- und Hautgefühle davon Kunde erhält und so eine Veränderung seines Gemeingefühls erfährt, welche natürlich nicht ohne Rückwirkung auf das ursprüngliche Gefühl bleiben kann. Und zwar ist diese Wirkung nicht immer dieselbe. Einmal nämlich bildet die Körperbewegung mit den Gefühlen, die sie hervorruft, sozusagen die Resonanz und wirkt verstärkend, erhaltend, verlängernd auf das ursprüngliche Gefühl zurück, dadurch daß die neu hinzukommenden diesem ersten Gefühl gleichartig oder verwandt sind. So kann man sich in immer größere Lustigkeit hineinlachen, in immer wachsenden Zorn hineinschreien. Aber die Wirkung der Gefühlsäußerung kann auch die scheinbar entgegengesetzte sein: die Gefühle werden dadurch abgeschwächt, der Affekt wird beruhigt. Wir werden auf die Bewegung, auf die Handlung aufmerksam, und dadurch wird ein Teil der Aufmerksamkeit dem Ge-

fühl selbst entzogen, von innen nach außen gewendet und zugleich auch von dem Gegenstand, der Ursache des Affekts abgelenkt; und damit wird diesem selbst die Lebensader unterbunden, die Nahrungszufuhr abgeschnitten. Im allgemeinen wird sich dieser doppelten Möglichkeit gegenüber das Gesetz aufstellen lassen: Unlustgefühl werden durch solche Ausdrucksbewegungen abgeschwächt, Lustgefühle werden dadurch verstärkt und verlängert. Denn dort bin ich froh, wenn ich meine Aufmerksamkeit etwas anderem, Aeußerem zuwenden kann und darf; hier geben die Aeußerungen dem angeregten Gefühl immer neuen und willkommenen Stoff; überdies kommt hier die Befriedigung des Thätigkeitsgefühls oder Bewegungstriebes überhaupt addierend hinzu, dort arbeitet sie der Unlust, sie vermindernd entgegen. Und auch beim Zorn ist es nicht wesentlich anders: der verhaltene Zorn ist schlimmer und geht namentlich leicht in lang dauernde ärgerliche Stimmung oder in Haß über, während das sich Austoben abkürzend wirkt.

Diese Bewegungen bringen also äußerlich zum Ausdruck, was im Innern vorgeht, sind Zeichen eines solchen Inneren, einer Gemütsbewegung. Da aber jede Bewegung, wie wir wissen, das zweite Mal ausgeführt leichter vor sich geht als das erste Mal, indem sie Spuren, Dispositionen hinterläßt, so bilden sich konstante Ausdrucksbewegungen (dieselbe Bewegung für dasselbe Gefühl) und als Träger derselben wohl auch vererbliche Muskelstellungen. Darauf beruht das Recht der Physiognomik, die sich nur allzuleicht in das Spielerische verliert — man denke an Lavaters Versuche, die Aehnlichkeit zwischen Menschen- und Tierphysiognomien nachzuweisen — und die sich dabei viel zu sehr an die festen Formen des Knochengerüstes gehalten und so zu der Thorheit der Gallschen Schädellehre geführt hat, statt daß sie das wechselnde Spiel der Muskulatur vor allem ins Auge hätte fassen müssen.

Dieses wechselnde Muskel- und Mienenspiel hat dagegen gerade Darwin[1]) zum Ausgangspunkt seines Versuches genommen, den in

[1]) Charles Darwin, der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei dem Menschen und den Tieren, übers. v. Carus 1872. S. 28 f. Vor Darwin hat das Problem übrigens auch schon Pidcrit, Wissenschaftliches System der Mimik und Physiognomik 1867 richtig angefaßt.

äußeren Körperbewegungen sich manifestierenden Ausdruck der inneren Gemütsbewegungen auf drei Prinzipien zurückzuführen, die hier eine Stelle finden mögen:

1) „Das Prinzip zweckmäßiger associierter Gewohnheiten: gewisse komplizierte Handlungen sind unter gewissen Seelenzuständen von direktem oder indirektem Nutzen, um gewisse Empfindungen, Wünsche u. s. w. zu erleichtern oder zu befriedigen; und sobald derselbe Seelenzustand herbeigeführt wird, so schwach dies auch geschehen mag, so ist infolge der Macht der Gewohnheit und der Association eine Neigung vorhanden, dieselben Bewegungen auszuführen, wenn sie auch im gegebenen Falle nicht von dem geringsten Nutzen sind. Einige in der Regel durch Gewohnheit mit gewissen Seelenzuständen associierte Handlungen können teilweise durch den Willen unterdrückt werden, und in derartigen Fällen sind die Muskeln, welche am wenigsten unter der besonderen Kontrolle des Willens stehen, diejenigen, welche am meisten geneigt sind, doch noch thätig zu werden und damit Bewegungen zu veranlassen, welche wir als expressive anerkennen. In gewissen anderen Fällen erfordert das Unterdrücken einer gewohnheitsgemäßen Bewegung andere unbedeutende Bewegungen, und diese sind gleicherweise ausdrucksvoll.

2) Das Prinzip des Gegensatzes: gewisse Seelenzustände führen zu bestimmten gewohnheitsgemäßen Handlungen, welche nach unserem ersten Prinzip, zweckmäßig sind. Wenn nun ein direkt entgegengesetzter Seelenzustand herbeigeführt wird, so tritt eine sehr starke und unwillkürliche Neigung zur Ausführung von Bewegungen einer direkt entgegengesetzten Natur ein, wenn auch dieselben von keinem Nutzen sind, und derartige Bewegungen sind in manchen Fällen äußerst ausdrucksvoll.

3) Das Prinzip, daß Handlungen durch die Konstitution des Nervensystems verursacht werden, vom Anfang unabhängig vom Willen und in einer gewissen Ausdehnung unabhängig von Gewohnheit. Wenn das Sensorium stark erregt wird, so wird Nervenkraft im Ueberschusse erzeugt und in gewissen bestimmten Richtungen fortgepflanzt, welche zum Teil von dem Zusammenhange der Nerven-

zellen, zum Teil von der Gewohnheit abhängen, oder die Zufuhr der Nervenkraft kann allem Anscheine nach unterbrochen werden. Es werden hierdurch Wirkungen hervorgebracht, welche wir als expressive anerkennen. Dieses dritte Prinzip kann der Kürze wegen das der direkten Thätigkeit des Nervensystems genannt werden."

Diese drei Prinzipien haben sich starke Einsprache gefallen lassen müssen[1]) und sind in dieser Formulierung sicher nicht aufrecht zu erhalten; namentlich ist nicht zu verkennen, daß Darwin allzu ausschließlich nur die äußeren körperlichen Bewegungen ins Auge gefaßt und die inneren durch Gefühle hervorgerufenen organischen Störungen außer Acht gelassen hat. Aber daß die Wundtschen Prinzipien der direkten Innervationsänderung, der Association analoger Empfindungen und der Beziehung der Bewegung zu Sinnesvorstellungen mich wesentlich mehr befriedigten, kann ich nicht sagen. Auch Lehmanns Associationshypothese genügt nicht, zumal wenn sie nicht bloß die Ausdrucksbewegungen, sondern die Gemütsbewegungen selbst erklären soll. Das Letztere gilt auch gegen Münsterberg,[2]) dessen Zurückführung aller dieser Ausdrucksbewegungen auf den Antagonismus zwischen Streck- und Beugethätigkeit mir im übrigen wie schon gesagt als eine vielleicht nur an allzugroßer Einfachheit leidende Hypothese am meisten zusagen würde. Darin aber bin ich mit Wundt[3]) völlig einverstanden, daß es sich bei Aufstellung solcher Prinzipien vorläufig noch „nicht um die eigentlichen Erklärungsgründe der Ausdrucksbewegungen, sondern lediglich um eine allgemeine Unterscheidung und Einteilung ihrer Hauptformen" handeln kann; psychologisch kommt es zunächst nur darauf an, daß „die einem gegebenen psychischen Akt ent-

[1]) Birch-Hirschfeld, über mimische Gesichtsbewegung, mit Berücksichtigung der Darwinschen Versuche, ihre Entstehung zu erklären, in dem Tageblatt der 52. Naturforscherversammlung in Baden-Baden, 1879, S. 93—105.
Wundt, Physiologische Psychologie, 2^3 S. 504 ff.
Leon Dumont, a. a. O. S. 276 ff.
Lehmann, d. Hauptgesetze d. menschl. Gefühlslebens § 360—370.
[2]) Münsterberg, a. a. O. S. 224.
[3]) Wundt, Physiolog. Psychologie 2^3, S. 514 f.

sprechende äußere Bewegung einem aus psychologischer Kausalität abgeleiteten inneren Vorgang als die zugehörige physische Erscheinung sich anschließt." So wäre denn zu fragen, ob wir uns nicht noch für einige Zeit mit dem Stadium des Beobachtens und des Sammelns von Beobachtungen zu bescheiden haben und die Verarbeitung und Zurückführung des bereits gewonnenen Materials auf einige wenige Gesichtspunkte nicht noch verfrüht sei. Und dabei bleibt das beste natürlich der Physiologie vorbehalten.[1]) Darwin aber gebührt jedenfalls das Verdienst, zu der ganzen Untersuchung den Anstoß gegeben und der Lösung der vielen hier vorliegenden Probleme wesentlich vorgearbeitet und an ihr ein tüchtiges Stück mitgearbeitet zu haben; zu solcher Vorarbeit gehören auch die verfrühten und verfehlten Versuche einer Aufstellung von allgemeinen Gesichtspunkten und Prinzipien.

Aber nicht nur die körperliche Bewegung wird zum unmittelbaren Ausdruck und Zeichen des Innern, das Gefühl setzt auch, wie wir wissen, die Phantasie, das Spiel der Vorstellungen, die Ideenassociation in Bewegung. Der Aerger z. B. ruft solche Vorstellungen und Bilder wach, die zu der Stimmung passen und ihr neue Nahrung geben, weil eben nur das apperzipiert wird, was gerade in diesem Moment Gefühls- und Affektionswert hat. Und indem auch hier das Doppelte möglich ist, daß das Gefühl sich in solchen Vorstellungen zu erhalten und zu verlängern oder aber daß es sich durch sie zu objektivieren und abzuschwächen strebt, sieht sich die Phantasie nach Bundesgenossen um und spürt in der uns umgebenden Natur dem Leiden und Seufzen der Kreatur, dem Düsteren und Trüben, dem Lichtverlassenen und Erstorbenen nach, um in ihr das eigene Leiden sich widerspiegeln zu lassen, oder sie richtet das Auge auf die heiteren Ansichten des Naturlebens, um die fröhliche Stimmung auch außerhalb des Gemüts wiederzufinden. So ist unser ganzes Leben voll von solcher Gefühlsmalerei; und man wird nicht fehl gehen,

[1]) So die Erklärung des Gähnens aus Schläfrigkeit, des Errötens aus Scham, des Zitterns aus Furcht (cfr. Mosso, die Furcht) und vor allem auch die des Lachens aus Freude und Hohn, über überraschend Neues und über Komisches.

wenn man sagt: während die starken Gefühle und Affekte (die sthenischen) in körperlichen Bewegungen sich Luft machen und ihren Ausdruck suchen, symbolisiert sich die ruhigere Stimmung und das feinere schmelzende Gefühl mit Vorliebe in dieser Vorstellungsbewegung und Phantasiethätigkeit. Es weist uns dies, indem so der Mensch überall seine eigene Stimmung wiederfindet und ein Stimmungsvolles sucht und sich zurecht macht, auf jenen früher genannten Prozeß der Einfühlung zurück, der ja eben in einem Symbolisieren, Zeichen geben, Ein- und Ausdrücken besteht.

Alles das, was bisher genannt wurde, geschieht unwillkürlich und kann höchstens durch den Willen gehemmt und unterdrückt werden. Aber Muskelbewegungen und Phantasievorstellungen lassen sich auch absichtlich und willkürlich hervorrufen, namentlich in dem Prozeß der Einfühlung klang das Willkürliche bereits mit an (man *sucht* auf und achtet auf das, was zur Stimmung paßt), und damit gewinnt es eine besondere Bedeutung und nimmt eine besondere Färbung an; und so haben wir denn nun davon ausführlicher zu reden.

3) Die willkürlichen Ausdrucksbewegungen im Dienste der Mitteilung an andere.

Wir haben von der symbolisierenden Thätigkeit der Phantasie gesprochen: sie vollzieht sich zunächst ganz unbewußt; aber allmählich wird auch hier Einzelnes bevorzugt, gewählt, geübt. Denn der Mensch erkennt bei Schmerzen die heilende Kraft des Mitleids und der Teilnahme, in der Freude die im Mitgefühl einer ganzen Welt oder eines einzelnen Freundes liegende Verstärkung und Erweiterung, die dieses Objektivieren seines inneren Erlebens in sich schließt und mit sich bringt. Das Innere giebt einen Teil von sich an das Aeußere ab und allmählich erwacht ein mehr theoretisches Interesse an diesem äußeren Thun, bewirkt Zerstreuung und lenkt ab, wie eine solche segensreiche Ablenkung z. B. in Trauerfällen für die Frauen die Besorgung der Trauertoilette bildet. Daß dieses Aufsuchen des unserem Gefühl Verwandten und es Symbolisierenden

dem Menschen geradezu zum Bedürfnis wird, versteht sich von selbst; und so hat sich denn die Sitte, wie eben angedeutet, desselben bemächtigt: man denke an die schwarze Farbe der Kleidung zur Betrauerung der Toten, an die feierlichen Trauermärsche bei Beerdigungen, an die Fröhlichkeit eines Festmahls mit Tafelmusik, mit knallenden Pfropfen und schäumendem Wein u. dgl. m. Vieles davon ist freilich erst allmählich zu bloßen Zeichen und Symbolen herabgesunken, während es anfangs realeren und robusteren Zwecken diente,[1]) und anderes entspricht, als aus gefühlsroheren Zeiten stammend, unserem verfeinerten Empfinden nicht mehr, so z. B. unsere Trauerceremonien bei Leichenbegängnissen, die überall viel Verletzendes und Peinliches haben, z. B. hier in Straßburg von einer geradezu empörenden Rücksichtslosigkeit und Gefühlsroheit sind.

Aber noch viel wichtiger ist, daß der Ausdruck des Inneren zugleich in den Dienst der Mitteilung an andere tritt: zunächst impulsiv hervorgebracht wird er zum Symbol, wird die Ausdrucksbewegung zunächst einmal zur gewollten Gebärde mit dem Zweck, durch sie anderen von meinen Gefühlen oder von inneren Vorgängen überhaupt Kunde zukommen zu lassen. Und während ursprünglich die Ausdrucksbewegung in irgend welchem direkten Zusammenhang mit diesem Inneren stand, löst sie sich jetzt in der Weise davon ab, daß sie zum bloßen konventionellen Zeichen dafür wird. Dieser Prozeß tritt uns in aller Deutlichkeit entgegen in der Sprache, von der wir daher zuerst zu reden haben.

a) Die Sprache. Ich bleibe noch einen Augenblick bei der Gebärde. Indem die Ausdrucksbewegung als Gebärde von andern verstanden und nachgeahmt wird, wird die individuelle Gebärde zur allgemein verständlichen und von allen (zu dem Kreise Gehörigen natürlich) gebrauchten Gebärdensprache. Das Verständliche aber beruht

[1]) Auch Ihering, der Zweck im Recht, nimmt beides an, wenn er 2², S. 318 den Zweck der Trauerkleidung darin sieht, den Trauernden zu sichern gegen die Heiterkeit der Welt und die Heiterkeit der Welt gegen ihn; daneben aber S. 323 doch auch davon redet, daß das Kleid äußerlich Stimmungsträger und innerlich Stimmungswecker sein soll.

hier auf dem Unmittelbaren und Sinnlichen, das noch darin vorherrscht: indem sie sich dem innern Erleben und Empfinden möglichst anschmiegt, kann die Beziehung zwischen dem Aeußeren und dem Innern immer rekonstruiert werden und wird daher nie ganz verdunkelt sein. Am klarsten ist das bei der hinzeigenden oder demonstrativen Gebärde, die natürlich nur für wahrnehmbare Gegenstände verwendet werden kann. Wo ein solches Hinzeigen nicht möglich ist, tritt an die Stelle des Demonstrierens die nachbildende oder malende Gebärde, welche sich freilich nur auf eine einzelne ganz bestimmte Seite des Gegenstands beziehen kann und insofern immer schon etwas Konventionelles hat; so wenn in der früheren Gebärdensprache der Taubstummen[1]) das Zeichen des Hutabnehmens den Mann bedeuten sollte. Rein symbolisch endlich ist die Gebärde bei abstrakten Begriffen, wie z. B. in der Taubstummensprache die Lüge durch die Bewegung des Fingers vom Munde aus seitwärts als schiefe Rede, die Wahrheit umgekehrt als gerade Rede bezeichnet wurde.

Diese Gebärdensprache ist überall da Verkehrsmittel, wo Menschen zusammenwohnen oder zusammenkommen, die sich sprachlich nicht verstehen und verständigen können, z. B. beim Zusammentreffen von Europäern mit wilden Völkern. Aber sie verschwindet auch inmitten des sprachlichen Verkehrs nicht ganz. Die Gebärde begleitet die Sprache, giebt dieser Farbe und Leben und tritt um so mehr in ihr Recht ein, je lebhafter die Rede, je unmittelbarer, je freier und ungekünstelter die Ausdrucksweise ist. Ja im Affekt kann sie geradezu als das Ursprüngliche wieder für sich allein auftreten und dem anderen zeigen, was und wie gefühlt wird. Man streckt die Zunge gegen den heraus, dem man seine ganze Verachtung beweisen will, man hält dem Unverschämten, der einen reizt, die geballte Faust unter die Nase, man wendet sich mit Achselzucken und Hohnlächeln ab von dem, der Aergernis giebt und sich blamiert, man streckt

[1]) Jetzt heißt es im Taubstummenunterricht freilich: „die Gebärdensprache ist von dem Unterricht der Taubstummen und dem Verkehre mit diesen auszuschließen.“ Ob das vernünftig und — barmherzig ist?

gebieterisch den Finger gegen die Thüre, um den, mit dem man ganz fertig ist, hinauszuweisen; und das alles stumm und ohne Worte, und doch zweifelsohne und für jeden völlig verständlich.

Das Hauptverständigungs- und Ausdrucksmittel ist aber natürlich die Sprache im engeren Sinn. Ihre Entstehung — wir wollen natürlich dieses Rätsel hier nicht in allen seinen Teilen zu lösen versuchen — ist nur vom Boden des Gefühls, des die Empfindung begleitenden Gefühlstons aus zu begreifen. Wir müssen sie zurückführen auf die feine Empfänglichkeit des Menschen für Eindrücke von außen, auf das lebhaft spannende Interesse an dem, was uns umgiebt und um uns her vorgeht, und auf den Trieb, durch Bewegung der Spannung, die dadurch d. h. durch den Gefühlston dieser Eindrücke in uns hervorgerufen wird, los zu werden. So ist die Lautgebärde Empfindungs- oder ganz genau gesprochen Gefühlsausdruck. Daß gerade der Laut hiefür gewählt und bevorzugt wird, hängt einmal mit der Feinheit des menschlichen Ohrs und seiner Fähigkeit zu analysieren zusammen, und andererseits mit der Doppelseitigkeit der Wirkung: der Ton löst die Spannung, aber er wird auch von dem Redenden selbst vernommen und löst eben vermöge jener Fähigkeit des Ohrs neue und sehr starke Gefühle aus. So hängt die Entstehung der Sprache mit der Musik zusammen, und es ist höchstens unglücklich formuliert, wenn Herder meint, das Singen sei älter als das Sprechen. Uebrigens ist der Einfluß des Gefühls auch noch innerhalb der bestehenden Sprachen auf die Entwicklung und Umbildung der Laute erkennbar; so ruft, wie mein Kollege Schneegans bemerkt hat, der Italiener im Affekt Tuoni statt Toni, und daher überhaupt die breite Aussprache der Vokale im Mund des leicht schreienden, weil leicht affektisch (grob, zornig) redenden Landvolks.

Diese Empfindungslaute werden nun — eben mit Hilfe des sie analysierenden Ohres — mit bestimmten Vorgängen, Anschauungen, Gesichts- oder Gehörwahrnehmungen associiert und zwar eben mit denen, welche sie erstmals hervorgerufen haben und welche vielfach

— nur nicht ausschließlich — menschliche Thätigkeiten sein mochten, bei denen ja noch heute vielfach geschrieen wird, namentlich wenn diese Thätigkeit eine gemeinsame, ein angestrengtes Zusammenarbeiten ist; und außerdem werden sie anderen gegenüber Zeichen für eine erst unbewußte und unbeabsichtigte, dann aber gewollte und absichtlich herbeigeführte Verständigung. Das Verstehen aber, das weit schwieriger zu erklären ist als das Sprechen selbst, beruht einerseits auf dem Nachahmungstrieb des Menschen, andererseits auf der Beschaffenheit der Laute, welche wie die Gebärde teils demonstrativ teils malend teils symbolisierend sind. Dabei spielt das Onomatopoietische in der Sprache seine Rolle, ohne daß doch die Bau—Wau—Theorie, wie sie Max Müller spottend nennt, in irgendwie umfassender Weise zur Erklärung im ganzen herangezogen werden dürfte; jedenfalls ist die sogenannte indirekte Onomatopöie weit wirksamer und bedeutungsvoller als es jene Nachahmungslaute der Kinderstube sind, wiewohl wir freilich das Kindische von der Entstehung der Sprache nicht ganz ausschließen dürfen. Endlich ist auch an die Leerheit des die Sprache erst findenden (ich sage natürlich nicht: erfindenden) Geistes zu erinnern: sie bedingt die Geneigtheit des Verständnisses, die Empfänglichkeit dem einfachen Parallelismus zwischen Wort und Sache zu folgen, wie auf der andern Seite die Gleichheit der Lebensbedingungen, der äußeren und inneren Erfahrungen und Erlebnisse dieser ersten Sprechenden das Entgegenkommen ihres Verständnisses begreiflich macht: und das Anstaunen und Bewundern der findigen Köpfe mag die Lust zur Nachahmung und die Freude daran erklären.

Weiter haben wir dieses Problem hier nicht zu verfolgen, wohl aber von dem Dienst der Sprache speziell für die Gefühlsmitteilung zu reden. Sprache, Wort, Rede sind nicht unmittelbar Ausdrucksmittel von Gefühlen. Oder sagen wir vielleicht richtiger: nicht unmittelbar *mehr*, sobald nämlich der Laut aufgehört hat bloßer Empfindungslaut zu sein und zum artikulierten Sprechen geworden ist (womit ich übrigens der Interjektionstheorie in ihrem Anspruch

alles zu erklären ebensowenig Recht geben möchte, wie vorhin der onomatopoietischen Hypothese). Zwischen Gefühl und Wort schiebt sich für uns wenigstens die Vorstellung als Medium zwischen inne, ihr Zeichen ist das Wort, das jeden Gefühlston verloren und abgestreift zu haben scheint. Wie kann nun die Sprache, das ist hier die Frage, wenn sie nur noch Vorstellungen zum Ausdruck bringt, zugleich auch wieder als Ausdrucksmittel für Gefühle dienen? Man könnte zunächst daran erinnern, daß gewisse Worte ihren Gefühlston und Affektwert doch nicht so ganz abgelegt haben, wie es einer oberflächlichen Betrachtung scheinen will. In einem schönen Artikel über „den Kampf gegen die Fremdwörter" sagt Otto Gildemeister[1]) sehr fein: „Wie der Deutsche den welschen Wortklang benützt, um dem Begriffe eine welsche Würze beizumischen, das hat Goethe einmal, ohne doch an eine allgemeine Regel zu denken, sehr deutlich veranschaulicht. Er bemerkt, was doch alles in dem Wort perfide für unser Gefühl enthalten sei, wovon man in den deutschen Synonymen treulos, tückisch, verräterisch nichts finde. Geradezu ehrlich und gutmütig klinge unser treulos neben diesem glatten, kalten, giftigen perfide. Den Eindruck kann die ursprüngliche Bedeutung des Wortes nicht erklären; perfidus sagt so ziemlich dasselbe wie ungetreu. Aber der feine welsche Klang erweckt dem deutschen Ohr die Vorstellung einer besonders raffinierten, weltmännischen, herzlosen Heimtücke; demgemäß wird das Wort gern für spezifische Fälle, welche dieser Vorstellung entsprechen, gebraucht, und der Gebrauch wieder befestigt den Eindruck, von dem Goethe spricht." Er erinnert dann selbst noch an das Wort „Honoratioren" mit seinem Nebenbegriff des Zopfigen und Altfränkischen, des Kleinstädtischen und Kastenartigen. Um auch ein deutsches Wort hinzuzufügen[2]), so sei darauf hingewiesen, daß das Wort „Lüge" mit seinem stark ausgeprägten Gefühlston vielfach die richtige Erkenntnis über die doch auch nur bedingte Pflicht die

[1]) In der deutschen Rundschau 1885/86 Bd. IV, S. 55 f.

[2]) Ziegler, Sittliches Sein und sittliches Werden, S. 98 ff. 52.

Wahrheit zu sagen erschwert und verdunkelt; und Aehnliches ließe sich vielleicht von dem Wort „Utilitarismus“ sagen: „Nutzen“ klingt banausisch und wie ein dem Idealen Entgegengesetztes. Endlich haften solche Gefühlsassociationen selbst an den sonst ganz bedeutungslos gewordenen Eigennamen und verleihen einzelnen unter ihnen, z. B. Mädchennamen, ganz bestimmte, natürlich meist lediglich individuelle Gefühlsauszeichnungen, die auf bestimmten Ideenassociationen beruhen.

Allein für gewöhnlich ist allerdings das Wort an sich dem Gefühl gegenüber indifferent, ist Zeichen einer theoretisch gewordenen Vorstellung, nicht Ausdruck eines Gefühls; und doch soll es auch dazu gebraucht werden. Um das zu können, muß die Vorstellung, die zunächst allein durch das Wort ausgedrückt werden kann und ihrerseits doch zum Ausdruck eines Gefühls dienen soll, selbst Symbol eines solchen sein; und auch der andere, dem sie durch das Wort mitgeteilt wird, soll in ihr nur ein solches Symbol sehen und sie als solches anerkennen und nun seinerseits das durch sie symbolisierte Gefühl in sich nacherzeugen. Daß durch das Gefühl bestimmte Vorstellungen erzeugt werden und dieses namentlich auf die Reihenfolge, den Ablauf der Vorstellungen den größten Einfluß hat, wissen wir längst. Gelingt es mir also, durch meine Worte dieselben Vorstellungen und dieselbe Aufeinanderfolge von Vorstellungen in anderen hervorzurufen, so wird rückwärts dadurch auch dasselbe oder ein ähnliches Gefühl in ihnen, nicht erinnert, sondern wirklich erzeugt werden.

Dabei unterscheidet sich aber natürlich diese im Dienst des Gefühls stehende Rede wesentlich von der andern, der es um Mitteilung von Thatsachen, von Vorstellungen, Begriffen und Gedanken zu thun ist: meine Rede wird in jenem Fall weit lebhafter, wärmer, sozusagen farbiger sein müssen; man spricht, wenn man gefühlsmäßig spricht, in Superlativen. Darunter leidet freilich die Korrektheit des Ausdrucks — Ausrufe, Aposiopesen u. dgl. unterbrechen den logischen Fluß, Gedankenstriche und Ausrufungszeichen markieren dasselbe im Druck; und es leidet die Richtigkeit und Sachlichkeit des Inhalts d. h. die Angemessenheit des Gesagten an das Seiende

und an das Sein. Ja das Gefühl kann so sehr das allein Maßgebende und Bestimmende sein, daß diese Richtigkeit ganz bei Seite gesetzt, daß frei phantasiert, daß erdichtet und gedichtet wird. Hier schafft sich dann die Phantasie, um die Gefühle richtig auszudrücken, eine eigene Welt, in der sie lebt und webt, und je weniger sie sich dabei um eine auch nur mögliche Angemessenheit an das Seiende bemüht, desto märchenhafter und romantischer, desto phantastischer und symbolischer wird jene Welt ausfallen: bekannt ist, wie sich Mörike in eine solche Phantasiewelt „Orplid" eingesponnen und darin wirklich Jahre lang gelebt und gewebt hat. Damit gewinnen wir nachträglich eine neue Bestimmung dessen, was man gewöhnlich unter (dichterischer) Phantasie versteht, eine nähere Erklärung des ihr eigentümlichen gefühlsmäßigen Momentes.

Diese Gefühlsdarstellung ist natürlich zunächst eine gelegentliche: ein zufällig in mir auftauchendes Gefühl suche ich meiner gerade anwesenden Umgebung mitzuteilen, im gewöhnlichen Verkehr des geselligen Lebens. Hierzu dient neben dem bloßen Wort, also neben dem Inhalt des Gesprochenen auch die Gebärde, Miene und Gestikulation, womit im Gegensatz zu der ruhigen Art der Verstandesmenschen gefühlsmäßige oder aufgeregte Naturen ihre Rede zu begleiten pflegen: der warmblütige Südländer gestikuliert heftiger als der Bewohner kühlerer Gegenden, und nimmt es dabei vielleicht auch mit der Wahrheit nicht so genau. Vor allem aber kommt es auf den Ton an, in dem gesprochen wird: c'est le ton qui fait la musique! „Mit dem Tone? Ich kann ihn nicht nachmachen; ich kann ihn nicht beschreiben: aber er enthielt alles! alles!" sagt Claudia zu Marinelli; und gleich darauf: „Ha könnt' ich ihn nur vor Gericht stellen, diesen Ton!" Er macht die Rede warm oder kalt, durch ihn dringt das Gesprochene zu Herzen, wenn man aus ihm heraus fühlt, daß es von Herzen kommt; er thut weh und versöhnt oder er legt Balsam auf eine harte Rede, er moduliert und modifiziert den Inhalt, er giebt den Schlüssel zu dem tieferen und intimeren Verständnis und zeigt an, wie etwas gemeint ist. Dabei handelt es

sich nicht so sehr um das Objektive, um den Gegenstand und Inhalt meiner Rede; und darum, wer cum ira vel studio redet, weil ihn das, was er gesehen und gehört hat, stark affiziert, der hat schon von Anfang an das Gesehene und Gehörte kaum richtig aufzufassen vermocht und wird, wenn er es wiedererzählt, von neuem in Affekt geraten und wird nun natürlich diejenigen Momente hervorheben, die geeignet sind, im Hörer dieselben Affekte hervorzurufen, er wird seine Erzählung in diesem Sinne gestalten und färben, wird sie darauf hin anlegen und einrichten. Davon hängt schließlich alles „gute" Erzählen ab: wer uns interessieren will, muß mit unseren Gefühlen rechnen und sie zu erregen suchen, muß darnach die Thatsachen auswählen und gruppieren, modeln und umdeuten. Daher amüsieren uns jene Jagdgeschichten, von denen wir doch alle wissen, daß sie jedenfalls so nicht passiert sind, nicht haben passieren können, weil sie es lediglich darauf abgesehen haben, das Gefühl der Bewunderung für bewiesenen Mut und gezeigte Geschicklichkeit in uns hervorzurufen, oder auch weil sie, wenn diese Erwartung in die Brüche geht oder die Uebertreibung allzu deutlich auf der Hand liegt, komisch wirken. Ebenso beruht alle populäre Beredsamkeit des Volksredners, des Kanzelredners auf dieser Gefühlsdarstellung; ein solcher Redner wendet sich nicht sowohl an den Verstand als an die Gefühle und Affekte seiner Zuhörer und sucht sie hinzureißen und zu begeistern; und daher gewinnt sich oft die nichtssagende oder einseitige Darstellung am meisten Beifall, es zwingt der schwärmerische Phantast oder der wilde Fanatiker die Menschen am ehesten in seine Bahnen. Und das um so mehr, weil die Affekte übertragbar und ansteckend sind; das „Suggestion" zu nennen, würde ich aber, wie schon gesagt, Bedenken tragen und ablehnen, da damit ein Natürliches in ein recht Dunkles, ein Normales und Gesundes in ein Pathologisches verwandelt wird.

Wie endlich von diesem Gefühlsmäßigen in Ton und Stimme, in Wort und Schrift gar vielfach die Sympathien oder Antipathien abhängen, die uns Menschen angenehm oder unangenehm machen,

ohne daß wir uns Rechenschaft über das Warum, über die hier offenbar mitspielenden Associationen zu geben vermögen, liegt auf der Hand. Hinter dem blechernen, dem schmetternden, dem kreischenden Organ vermuten wir kein Herz; das hölzerne Gelächter, das hohle, näselnde Pathos läßt uns nicht an ein wirkliches gemütliches Verständnis und menschliches Interesse für uns und unsere Ideale glauben; wogegen es uns der Brustton der Ueberzeugung, das warme Wort, das Vibrieren der klangvollen Stimme, das herzliche Lachen von vorne herein anthun.

Allein nicht nur momentane Gefühle wollen wir in der Gesellschaft darstellen, sondern auch Stimmungen, die da sind, verstärken und erhalten, oder sie, wenn sie noch nicht, wenigstens nicht bei allen Anwesenden vorhanden sind, hervorrufen; namentlich natürlich eine heitere, fröhliche Stimmung. Und dazu dient

b) Das Spiel. — Das Spiel ist so angesehen nichts anderes als eine sei es nun konventionelle oder jedesmal frei ad hoc erfundene Form der Darstellung der einen einzelnen oder eine ganze Gesellschaft beherrschenden fröhlichen Stimmung, in der Absicht, diese anzuregen, zu fördern und zu erhalten. Insofern ist das Wort Wundts,[1]) „das Spiel sei das Kind der Arbeit" nicht richtig: der Mensch spielt, ehe er arbeitet, und so ließe sich eher umgekehrt sagen, die Arbeit sei das Kind des Spiels, sofern an ihm das Kind thätig sein lerne und aus ihm heraus in das Schaffen und absichtliche Machen hereinwachse. Dagegen hat es seine volle Wahrheit, wenn es auf die Spiele im einzelnen, auf das, was gespielt und wie gespielt wird, angewendet wird.

Das Spiel in dem umfassenden Sinn des Wortes, wie man es brauchen darf und psychologisch brauchen muß, füllt einen großen Teil des menschlichen Lebens aus und darf daher auch hier nicht

[1]) Wundt, Ethik, 1. Aufl. S. 145 beginnt mit diesen Worten den Abschnitt über das Spiel. cfr. hiezu den Abschnitt über das Spiel bei Konr. Lange, Die künstlerische Erziehung der deutschen Jugend 1893, S. 24—36.

unerwähnt bleiben oder nur so nebenbei genannt werden. Lebenslust, Bethätigung der Kraft und Kraftgefühl, also kurz gesagt das Gefühl der Lust als solches in seiner ureigensten und ursprünglichsten Bedeutung ist der Ausgangspunkt und der einzige Zweck des Spiels beim Kind; dazu kommt dann der Nachahmungstrieb, der das Kind mit Vorliebe die Beschäftigungen der Erwachsenen vorwegnehmen, kopieren und phantasievoll dramatisieren läßt (Mutter, Schulmeister, Soldaten, Pfarrer spielen, kochen u. dgl.; und auch mit Puppen spielen ist nichts anderes als die Anticipation des mütterlichen Hegens und Pflegens). Der nächstliegende Gegenstand des Spieles, das erste Mittel der Darstellung dieses inneren Kraft- und Frohgefühls ist der eigene Körper: das Hüpfen und Springen und bald auch die kunstvoll-rhythmische Bewegung des Tanzes, bei dem es gilt, Anmut zu zeigen. Und so spielt auch der Erwachsene, wenn er seine Körperkraft und seine Ueberlegenheit über die Natur z. B. im (Spazieren-) Reiten, seinen Mut und seine Geschicklichkeit in der Ueberwindung von Schwierigkeiten und Gefahren in allen Arten des Sports, von dem des Bergfex an bis hinauf zu dem des Athleten und Seiltänzers zeigt. Zugleich spielt man hier auch mit der Gefahr, setzt Leib und Leben aufs Spiel — ein „grausames Spiel"! — sei es in einem gewissen Ueberschwang des Kraftgefühls, dem keine Aufgabe zu schwer ist und das sich nur in dieser höchsten und äußersten Leistung genug thun kann; oder aber aus Blasiertheit und Raffiniertheit des Gefühls, das vom Gewöhnlichen abgestumpft nach Außergewöhnlichem und Uebernormalem verlangt, um überhaupt noch angeregt zu werden, und dabei leicht in Roheit und Grausamkeit verfällt (Gladiatoren- und Stierkämpfe). In gewissem Sinn gehört hieher auch das Hazard- und Glücksspiel: man nimmt es mit dem Zufall, mit dem Schicksal auf, spielt va banque und riskiert Vermögen und Stellung oder gar wie die alten Deutschen seine und der Seinigen Freiheit; und auch das unsinnige „Spielschulden sind Ehrenschulden" soll (abgesehen von der darin liegenden Garantie des Bezahlens, nachdem das Hazardspiel gerade auch in der sogenannten „guten" Gesellschaft in

den Dienst gemeinster Gewinnsucht getreten ist) den prickelnden Reiz der Gefahr erhöhen: man spielt heute nicht mehr um seine Freiheit, wohl aber um seine Ehre. So herrlich weit haben wir es seit Tacitus' Zeiten gebracht! Uebrigens hat auch noch nach anderer Seite hin die Ehre Gelegenheit, sich im Spiele zu bethätigen: in Wettkämpfen aller Art, vom Wettlauf und Wettringen an bis hinauf zu der Feinheit des Kombinierens und Disponierens im Schachspiel will jeder der erste und der Beste sein, obsiegen und es gewinnen, um so dem Ehrgefühl Befriedigung zu verschaffen.

Aber wir spielen nicht nur mit dem Körper, sondern wie eben das Schachspiel beweist, auch mit dem Geist. In den Gesellschaftsspielen handelt es sich meist um die Darstellung und Entfaltung einer lebhaften Vorstellungs- und Phantasiethätigkeit, handelt es sich darum, Geist zu zeigen und somit namentlich die ästhetischen und intellektuellen Gefühle zum Ausdruck zu bringen: im Rätsellösen und Charaden aufführen, im Personenerraten und Verse machen thut deshalb hier jeder sein Bestes.

Zu diesen Spielen des Geistes gehört endlich auch der Witz. Von ihm hätten wir schon aus Anlaß der intellektuellen oder der ästhetischen Gefühle reden können, das Wohlgefallen daran hat ja dort seine Stelle. Allein da man Witze „macht" (Humor „hat" man, und komisch „ist" etwas), so handelt es sich doch um ein absichtliches Thun, ein Aeußern, und das hat erst hier seine richtige Stelle. Was also ist der Witz? und worauf beruht das Wohlgefallen an ihm? Das Wort sagt uns darüber nichts, als daß sein Sitz das Wissen, das Denken sei, wie es denn auch ursprünglich einfach soviel war als Verstand oder Weisheit, und auch heute noch in dieser ganz allgemeinen und theoretischen Bedeutung gebraucht wird in der Redensart: mein Witz ist zu Ende; und auch beim „Mutterwitz" denkt man häufig mehr an den gesunden Menschenverstand überhaupt als an das Witzemachen insbesondere. Erst allmählich hat somit das Wort die jetzige spezifische Bedeutung angenommen, in der wir es kennen und brauchen. Der Witz entstammt dem Denken und ist Ausdruck eines treffenden, blitz- und schlagartigen, überraschenden

Denkens; daher muß er aus dem Augenblick heraus geboren, muß improvisiert sein: ein präparierter Witz läßt kalt; nur der Pedant schreibt an den Rand seines Manuskripts: hier pflege ich einen Witz zu machen, vergißt jedoch hinzuzufügen: über den aber längst kein Mensch mehr lacht; ein wiederholter Witz wirkt jedenfalls erheblich schwächer, wenn er nicht von ganz besonderer, die Stimmung jedesmal neu erzeugender und anregender Schlagkraft ist. Insofern ist das Witzige als ein Ueberraschendes lächerlich; es ist aber auch komisch, sofern es uns intellektuell belustigt und freut. Wodurch? Kant[1]) sagt, „der Witz paare heterogene Vorstellungen, die oft nach dem Gesetze der Einbildungskraft (der Association) weit auseinanderliegen, und sei ein eigentümliches Verähnlichungsvermögen, welches dem Verstande, soferne er die Gegenstände unter Gattungen bringt, angehöre." Dieses „Paaren heterogener Vorstellungen" ist eine treffliche Bestimmung; ja, aber der Witz paart nach Vischers witzigem Zusatz, wie der Schmied von Ketna-Green Paare, die ohne ihn legitimer Weise nicht zusammenkämen, d. h. Vorstellungen, die für die Ideenassociation weit auseinander und fernab von einander liegen, nichts miteinander zu thun zu haben scheinen; und das Ueberraschende besteht nun eben darin, daß dieses scheinbar so Entlegene, unmöglich zu Paarende dennoch zusammengebracht und verknüpft wird. Und daher je entlegener und dem Ansehen nach unvereinbarer die beiden Vorstellungen und je vernünftiger und bedeutender dennoch ihre Zusammenstellung, desto besser der Witz, desto mehr erregt er intellektuelle Lust und Befriedigung. Das Belustigende liegt aber außerdem noch in der souveränen Freiheit des Geistes, der sich hier über die gewöhnlichen Verbindungen und Klassifikationen hinwegsetzt und unbekümmert um Herkommen und übliches Zusammendenken schrankenlos mit Vorstellungen, Begriffen oder Worten Fangball spielt. Die niederste Form des Witzes ist der bloße Wortwitz, der ohne nach Inhalt und Sinn zu fragen mit dem Klang, der Etymologie oder auch der Mehrdeutigkeit

[1]) Kant, Anthropologie § 53.

der Wörter zufrieden ist und dabei zum Kalauer wird, bei dem man Au! schreit; viel höher steht der Sachwitz, bei dem die Verknüpfung auf Merkmalen und Beziehungen beruht, die dem gewöhnlichen Auge verborgen sind und daher oft recht tief liegen und in die Tiefe führen.

Weil aber der Witz Spiel ist, so verdrießt es uns, wenn da gewitzelt wird, wo es sich um ernsthafte Dinge handelt; auch ist er als Spiel unfruchtbar und nur von momentaner Wirkung; deshalb ist, wer beständig Witze reißt, ein spielerischer Geist, und weil auch die tiefsten Beziehungen im Witz doch nur einzelne und fragmentarische sind, so ist ein solcher Witzbold meist schal und seucht; denn mit den Dingen spielen, statt sie ernst zu nehmen, verdirbt Kopf und Geschmack; das Denken, das immer nur springt und hüpft, vermag sich nicht mehr zu konzentrieren und wird leichtfertig und ungründlich. Daher steht das Bonmot, das aus dem Esprit herauswächst, höher als der Witz: daran hat man etwas, das ist wie eine Offenbarung, und darum nimmt man es mit und erzählt es weiter; auch ihm verdankt man intellektuelle Lust, aber sie ist keine Belustigung, und es wird kein Lachen dadurch erregt, es ist kein leeres Spiel.

Umgekehrt verknüpft sich mit der intellektuellen Lust des Witzes in der Zote das sinnlich angenehme Gefühl des geschlechtlichen Reizes, und daher wirkt sie doppelt. Selbst die witzlose Zote ruft häufig Lachen hervor, weil hier überraschender Weise ausgesprochen wird, was man sonst nicht auszusprechen wagt; es lüftet sich auf einen Augenblick ein Schleier, der für gewöhnlich vielleicht allzu ängstlich und prüde über ein menschlich Allgemeines und Notwendiges, über ein unser Gefühlsleben so tief Aufregendes und Aufwühlendes gebreitet ist. Wie ähnlich auch der Tanz durch die ungewohnt enge Annäherung der beiden Geschlechter erst seinen vollen Reiz erhält: Männer tanzen fast nie zusammen; junge Mädchen, denen die anmutige Bewegung als solche mehr Spaß macht, wenigstens nicht allzu häufig und nicht allzu lange.

Endlich, wie steht es mit dem dummen Witz? als Witz ist

er nicht lächerlich, weil er kein Witz ist; aber die Dummheit, daß einer einen Witz zu machen glaubt, der doch keiner ist, ist lächerlich. Vor einiger Zeit erzählte einem Freunde und mir ein Dritter einen Witz, den er selbst gemacht habe: der Witz war dumm, wir blieben stumm; aber nun fing der Erzähler an über seinen eigenen Witz zu lachen, und jetzt brachen wir beide in ein ganz fassungsloses Gelächter aus: das war aber auch zu komisch, zu lächerlich; nur freilich witzig war es nicht.

Mit dem Witz sind wir eigentlich schon auf der Grenze und dem Uebergang zu dem Ausdruck ästhetischer Gefühle, wie wir auch da, wo wir vom Redner sprachen, das Gebiet des Zufälligen und Spielenden bereits überschritten hatten. Und so gehen wir denn nun zu der ernsthaften Darstellung ästhetischer Gefühle weiter und reden von der Kunst.

c) Die Kunst. — Freilich kann auch die Kunst, und in gewissem Sinn mit Recht, noch immer zum Spiel gerechnet werden gegenüber der Arbeit und dem in ihr bestehenden Ernst des Lebens. Auch handelt es sich, wie in allem Schönen, so in den Werken der Kunst um die spielende Zusammenfassung eines Mannigfaltigen zur Einheit. Und auch die Sprache wirft Kunst und Spiel vielfach zusammen: das Drama ist ein Schauspiel und im Theater wird gespielt, wie ja die Schauspielkunst überhaupt in der Mimik die nächste Beziehung zu den Ausdrucksbewegungen als unmittelbaren Gefühlsäußerungen hat; und ebenso spielt nicht etwa nur das unbeschäftigte junge Mädchen, weil es so Mode ist, sondern auch der wirkliche Künstler auf Klavier oder Geige. Allein wenn wir andererseits erwägen, daß für den Künstler seine Kunst Beruf und Lebensarbeit ist und an die hohen und ernsthaften Aufgaben der Kunst denken („der Menschheit Würde ist in eure Hand gegeben!" ruft Schiller den Künstlern zu), so werden wir sie doch ganz energisch vom Spiel und vom Spielen loslösen müssen.

Es giebt ja freilich auch eine Darstellung ästhetischer Gefühle, die nicht zur Kunst gerechnet werden kann: jeder, der sich putzt und

geschmackvoll anzuziehen weiß, jeder der einen guten Toast hält, ja selbst wie wir eben gesehen haben, jeder der einen guten Witz zu machen versteht, ist im weitesten Sinn des Worts ein Künstler. Aber wo wir ernsthaft und im eigentlichen Sinn von Kunst reden, da handelt es sich doch nicht um derartige zufällige und improvisierte Aeußerungen der ästhetischen Gefühle, sondern um absichtliche und planmäßige Darstellung derselben in Werken, die auf allgemeine Giltigkeit und Anerkennung Anspruch machen. Ausgangspunkt und Ursprung hat das Kunstwerk im Genie des Künstlers, in der Kraft seiner Phantasie und in der zum Konzipieren geeigneten Stimmung. Davon war ja teilweise schon die Rede,[1]) und neben den vielen Selbstzeugnissen von Künstlern ist neuerdings auch von philosophischer Seite darüber viel Schönes und Treffendes gesagt worden.[2]) Hier handelt es sich aber nicht um dieses Innere und zu Grunde liegende, sondern um die Darstellung und Verkörperung desselben.

Denn daß wir in diesem Zusammenhang der Gefühlsäußerungen von der Kunst reden, kommt daher, daß es beim Künstler allerdings zunächst auf das Aeußere, auf das Machen und machen Können ankommt, auf das, was er leistet und schafft, auf Ausführung und Werk. Das Wort Lessings, daß Rafael doch „das größte malerische Genie gewesen wäre, wenn er unglücklicher Weise ohne Hände wäre geboren worden," ist doch nur sehr bedingt wahr: ein Mann voll Schönheits- und Farbensinn, voll Phantasie und Ideen wäre er allenfalls geworden, aber darum doch noch lange kein Künstler.

Von der Stimmung und dem inneren Bilde, in welchem die Phantasie dieselbe symbolisiert, ist nämlich ein gar weiter Weg bis

[1]) s. oben S. 154 ff.

[2]) Konrad Fiedler, der Ursprung der künstlerischen Thätigkeit 1887, cfr. auch dessen „Ueber die Beurteilung von Werken der bildenden Kunst", 1876. Dilthey, die Einbildungskraft des Dichters; in den Philosophischen Aufsätzen, Ed. Zeller zu seinem 50jährigen Doktorjubil. gewidmet 1887, S. 303—482. Fr. Brentano, das Genie 1891 und Diez, Theorie des Gefühls zur Begründung der Aesthetik 1892.

zu der Ausführung und Fertigstellung des Kunstwerks; namentlich in den bildenden Künsten, aber auch im Drama ist die Technik schwierig. Daher ist zweierlei möglich: entweder daß das Bild selbst durch die Länge der Zeit Not leidet und daß jedenfalls die Wiedergabe in dem spröden Stoff hinter der ursprünglichen Konception zurückbleibt; das wird jedenfalls dem Künstler selbst meist so vorkommen und darin besteht so vielfach die Tragik seines Schaffens. Auf der andern Seite kann aber das Bild auf diesem langen Wege auch gewinnen: ursprünglich noch unbestimmt und fragmentarisch, isoliert und phantastisch wird es im Laufe der Arbeit selbst immer deutlicher und klarer; es tritt in Zusammenhang mit den Bildern der Wirklichkeit und muß sich daran erproben und sich ihnen assimilieren; und vor allem, je mehr ein solches Bild dem tiefsten Innern des Künstlers entstieg, desto mehr war es behaftet mit allerlei individuellen Zuthaten und Zügen, die zwar jener vorübergehenden Stimmung entsprachen, es aber für das Hintreten vor die Welt unbrauchbar gemacht und dem aus dem Augenblick Geborenen auch nur für den Augenblick Dauer gegeben hätten. Freilich will der Künstler aussprechen, was *er* gesehen und wie sich *ihm* Welt und Leben dargestellt hat; aber daneben gilt es doch auch, sich anderen verständlich zu machen und ein Allgemeingültiges, ein rein Menschliches herauszuarbeiten. Um hier die Grenzlinie zu finden, das allzu Individuelle preiszugeben und auszuscheiden, das rein Menschliche herauszuarbeiten und es doch nicht zum Abstrakten und gattungsmäßig Uninteressanten abzuschwächen und zu verflüchtigen, dazu bedarf es der Arbeit des kritisch sichtenden Verstandes, vor dessen Forum das Bild gestellt werden und bestehen muß. Aber dazu kommt noch eines, was in einem gewissen Gegensatz steht zur Kunst und ihr doch unentbehrlich ist — die Technik. Sie will gelernt sein, denn sie hat ihre Regeln, Gesetze und Handgriffe, und hierin findet jene im vorigen Jahrhundert soviel verhandelte Frage nach dem Verhältnis des Genies zu den Regeln seiner Kunst zum Teil wenigstens ihre einfache Lösung: die Regeln sind Vorschriften für die Technik, das

Genie ist frei. Aber freilich liegt hier auch die Möglichkeit, daß Handwerker an die Stelle von Künstlern, Banausentum an die Stelle der echten Kunst tritt und uns den Schein der Kunst vortäuscht; auch das Virtuosentum hat hier seine Stelle, das alles kann, nur kein Kunstwerk schaffen.

Und noch ein anderes hängt ebenfalls an dem, daß es auch in der Kunst das Verhältnis von Meistern und Schülern, etwas wie Schule und Tradition giebt; auch das, was wir Stil nennen, gehört zum Teil hieher. Aber es wäre doch falsch zu meinen, daß das alles nur auf die Technik sich beziehe. Schule, Tradition, Stil giebt es auch im echt Künstlerischen des Kunstwerks: das ist bedingt durch den historischen Zusammenhang, die geschichtlichen Voraussetzungen, dadurch daß auch der größte Künstler doch immer erst ein Sohn seiner Zeit ist. Er redet im Kunstwerk *seine* Sprache, gewiß. Aber diese Sprache hat neben den individuellen immer auch Bestandteile allgemeiner Natur; und so hat jede Zeit, jede Nation, jede Kulturepoche auch wieder ihre besondere Sprache: da nun der Künstler in seiner Zeit lebt und die Welt mit den Augen seiner Zeit sieht, so ist es natürlich, daß er auch in ihrer Sprache das persönlich Erlebte und Empfundene ausspricht, und so bildet sich ein nationaler, ein zeitgenössischer Stil. An ihn ist der Künstler gebunden, ohne daß er sich mit Absicht und Bewußtsein an ihn zu binden nötig hätte. Und gebunden ist er ebenso an die Gesetze seiner speziellen Kunst, welche für die Poesie andere sind als für die Malerei, für das Drama andere als für die Oper, und welche ihn nötigen, selbst einer ähnlichen Stimmung und ähnlich gerichteten Phantasie (auch der Dichter kann seine Personen *sehen*) einen den Mitteln seiner Kunst entsprechenden, stilistisch anders gearteten Ausdruck zu geben. Aber auf der andern Seite, der Künstler darf nicht *nur* ein Sohn seiner Zeit sein, nicht *nur* ihre Sprache reden: er muß ihr auch Eigenes und Neues zu sagen haben, muß einen Beitrag geben zur Erfassung von Welt und Leben durch das, wie sich diese in seinem Gefühl und in seiner Phantasie spürbar machen und abspiegeln; er muß original sein, denn Originalität ist die erste Bedingung,

sozusagen „die Kanonisation“ eines Kunstwerks; er muß sich in seiner Kunst so bethätigen, als ob er der erste und der letzte wäre, der der Natur und dem Leben das Geheimnis ihrer Erscheinung abzulauschen hätte. Und hierauf beruht dann die Freiheit des künstlerischen Genies von Regel und Gesetz: gebunden in allem, was Sache der Technik ist, gebunden an die Schranken (nicht: Gesetze) seiner Kraft und des Stoffs, in dem diese zu arbeiten hat, gebunden an Zeit und Ort, in denen es lebt und schafft, ist es als geniales Individuum frei und ungebunden im vollsten Sinne des Wortes. Und darin zeigt sich zugleich, daß jene seit Platon immer neu aufgestellte Lehre, wonach das Wesen der Kunst in Nachahmung bestehe, so gefaßt zu eng und nur falsch ist; denn die Nachahmung ist sklavisch gebunden, wie frei sie sich auch geriere; die Kunst dagegen ist wirklich frei, so sehr, daß wo Konflikte entstehen und es für ihre Offenbarungen nötig sein und ihre höheren Zwecke fördern sollte, sie sogar berechtigt ist, über notwendig scheinende Gesetze der Technik und des geltenden Stils sich hinwegzusetzen, vorausgesetzt daß damit wirklich etwas künstlerisch Wertvolles erreicht und geleistet wird.

Von diesem Eigenmächtigen des Künstlers hängt auch in erster Linie seine Wirkung ab. Freilich ist eine gewisse Stilform und Norm für den Künstler gerade auch um deswillen verbindlich, weil er nur so und nur durch sie sich verständlich machen kann. Jeder Künstler schafft in erster Linie für seine Zeit und wirkt auf seine Zeit, deshalb wird auch in klassischen Werken immer einiges veralten, vor allem das, was zum Stil gehört. Denn auch die üblichen Formen hören allmählich auf zu gefallen, wenn man sich allzusehr an sie gewöhnt hat, wie umgekehrt das ganz Neue fremdartig und daher mißfällig wirkt. Im Kampf mit dieser Doppelseitigkeit der Gewöhnung liegt teilweise der Stilwechsel und namentlich auch die Entartung der Kunst durch Uebertreibung und Raffinement begründet.[1]) Wer aber nun von diesem Traditionellen sich einengen und fesseln anlegen läßt

[1]) A. Göller, a. a. O. s. oben S. 130 f.

und in demselben aufgeht, wer nur „korrekt“ ist, der kann zwar „Gefälliges“ schaffen, aber er läßt (akademisch) kalt; denn aufs Herz wirkt nur, was aus dem Innersten des Künstlers kommt; glücklich dabei der, welcher damit nur dem Ausdruck verleiht, was in aller oder in der Besten Herzen nach Ausdruck ringt und wofür nun er das lösende Wort zu sprechen berufen war; tragisch dagegen das Los dessen, der mit seinen Gefühlen allein steht und in ihren Offenbarungen unverstanden durchs Leben gehen muß. Denn auch das gehört zu der sozialen Natur des Menschen, daß er nicht nur sich, sondern auch andern, und je höher er steht, den Besten seiner Zeit genug thun möchte.

Aber auch der Verschiedenheit der Künste müssen wir hier gedenken, wobei ich übrigens ausschließlich nur die freien Künste ins Auge fasse, während von den unfreien, zu welchen ich auch die Architektur rechne, an einem andern Orte in Kürze die Rede sein wird; und auch hierbei beschränke ich mich wieder auf die vier oder fünf Hauptkünste. Ans Auge wenden sich Malerei und Plastik, die beiden anschaulichen Künste, sofern sie die Bilder der Phantasie direkt zum Ausdruck bringen. In das Verhältnis der beiden haben wir jüngst durch die römischen Briefe des unglücklichen Stauffer[1]) tiefe Einblicke thun können, der ja von der Malerei zur Plastik übergegangen ist und sein Schaffen mit reflektierendem, um nicht zu sagen: grüblerischem Verstande begleitet hat. Die Malerei ist von den beiden die sinnlichere Kunst, sie wendet sich an die Licht- und Farbenfreudigkeit des Menschen und weiß ihren Gegenständen die Farbe des Lebens zu geben; sie ist die umfassendere Kunst, weil sie Natur und Leben darzustellen vermag und sich nicht auf einzelne Gegenstände beschränken muß; und sie ist die populärere Kunst, weil sie als sinnliche deutlicher, als umfassende mannigfaltiger zu reden versteht; gefühlsmäßiger aber wird sie dadurch, daß Licht und Farbe so besonders geeignet sind Stimmungen zu symbolisieren („stimmungsvolle“ Bilder). Was

[1]) Karl Stauffer-Bern. Von Otto Brahm. Stuttg. Göschen 1892.

aber die Plastik an Fülle und Frische verliert, das gewinnt sie an Idealität (wobei wir die Frage nach der Bemalung der Statuen und dem Recht einer polychromen Plastik als eine wesentlich historische bei Seite lassen können). Ihre Aufgabe besteht vor allem in der Verherrlichung des menschlichen Körpers durch die Form, in der organischen Durchbildung desselben als des Trägers einer darzustellenden plastischen Idee; daher ist das Nackte für sie selbstverständlich, und auch wo die Gewandung den Körper umhüllt, da muß er — man denke an die Nike des Paionios — durchscheinend und sie, diese Hülle, belebt und sozusagen „das Echo der Gestalt" sein. Weil ihr aber die Farbe des Lebens abgeht, so wirkt diese Kunst nicht reizend, sondern unschuldig und keusch (daher das auf die Sinnlichkeit berechnete Raffinement des rötlichen Lichts bei der Ariadne in Frankfurt ein dem Wesen der Plastik durchaus widersprechendes ist); und weil nun doch einmal „stilisiert" ist, so ist an ihr alle Kunst des Naturalismus verloren: sie ist ideal und hat das Recht zu idealisieren und das Typische herauszuarbeiten; selbst die Porträtbüsten dürfen ganz anders von den individuellen Zügen des Lebens absehen, als dies bei einem gemalten Bilde der Fall ist.

In gewissem Sinne ähnlich wie Malerei und Plastik verhalten sich Musik und Poesie zu einander. Schopenhauers [1]) einseitige Bevorzugung der Musik ist bekannt: während nach ihm die übrigen Künste Ideen darzustellen haben, soll sie mit Ueberspringung der Ideen die direkte und unmittelbare Objektivation des Willens selbst sein und damit das Wesen, das Ansich aller Erscheinungen interpretieren; und deshalb eben sei ihre Wirkung so sehr viel mächtiger und eindringlicher als die der anderen Künste. Daran ist sicherlich richtig, daß die Musik die tiefste und am tiefsten dringende von allen Künsten ist, aber nicht in dem metaphysischen Sinn Schopenhauers, sondern einfach psychologisch [2]); was hinter ihr und ihr zu Grunde

[1]) Schopenhauer, die Welt als Wille und Vorstellung I, § 52.
[2]) So auch K. Groos, Einleitung in d. Aesthetik S. 242 ff.

liegt, ist nicht der Wille, sondern das Gefühl. Freilich gehen alle Künste vom Gefühl aus und wirken auf das Gefühl zurück, aber die Musik ist doch die Kunst des Gefühls im eminenten Sinn, weil die Töne ohne weitere Vermittlung durch Bilder oder Vorstellungen Gefühlen Ausdruck geben und Gefühle hervorrufen, womit zugleich auch Stellung genommen ist gegen die formalistische Auffassung E. Köstlins, Hanslicks und anderer, nach denen nicht Gefühle, sondern lediglich musikalische Ideen, Tonformen dargestellt werden sollen.[1]) Und daher bekommt sie dann allerdings auch eine Beziehung zum Willen, aber wohlgemerkt eine abgeleitete Beziehung zum menschlichen Individualwillen, sofern sie Affekte aufreizt oder beruhigt; man denke an die Wirkung der Marseillaise in der französischen Revolution, an unsere „Wacht am Rhein" im Jahre 1870, an die Wirkung von Davids Saitenspiel auf Saul, an die Sitte der Tafelmusik und der Trauermusik, die dort die Feststimmung erhöhen, hier die Schmerzen in sanfte Trauer umwandeln soll. Aber jene Tiefe der Musik ist erkauft durch einen unverkennbaren Mangel an Klarheit. Die Versuche, ihr diese zu geben, in der sogenannten Programmmusik, zeugen von einer Verkennung ihres Wesens und scheitern an „dem weiten Gewissen jedes musikalischen Motivs"; sie möchten das Unaussprechliche in bestimmte Vorstellungen und Worte fassen und müssen daher mißlingen. Auf dieser Unklarheit beruht aber auch die Gefährlichkeit der Musik und der Beschäftigung mit ihr: ein Luxurieren in Gefühlen, Weichlichkeit und Mangel an Kraft, Verschwommenheit des Denkens und Empfindlichkeit in der Berührung mit anderen ist leicht die Folge einer allzu intensiven Betreibung dieser Kunst; und weil sie alle Tiefen des Gefühlslebens aufwühlt, so fehlt darunter auch die sinnliche Seite nicht; man denke an die Kunst, mit der R. Wagner erst den Verstand durch Eintönigkeit einschläfert und dann die Sinnlichkeit durch seine süßen Töne so mächtig zu wecken und zu stacheln weiß. Und auch das ist nicht zu

[1]) Heinrich Adolph Köstlin, die Tonkunst 1879.

verkennen, daß das allzu unverhüllte Darstellen und Aeußern tiefinnerer Gefühle in der Musik dem keuschen Sinn leicht wie eine Entweihung und Prostitution vorkommen mag und dem Musiker darum Selbstzucht so ganz besonders notwendig ist, aber auch so oft fehlt.[1])

Angesichts der Unklarheit des nur musikalisch Ausgedrückten ist es eine große Uebertreibung, wenn Beethoven sagt: „Musik ist höhere Offenbarung als alle Weisheit und Philosophie"; mit mehr Recht ließe sich dies von der Poesie behaupten; und in der That lassen uns Sophokles' Antigone oder Shakespeares Hamlet oder Goethes Faust oder Schillers Wallenstein so tief in Schicksal und Leben eindringen, als immer Weltweise und Philosophen das vermögen. Die großen Dichter sind Seher, und was ihre Phantasie schaut, das ist für uns andere ein Offenbarung. Vielleicht kann die Poesie nicht alles ausdrücken, was die Musik auszudrücken vermag: jenes unbestimmte Wogen der Gefühle, dem das der Töne entspricht, bleibt ihr unzugänglich, doch denke man an einzelne lyrische Stellen im Faust, z. B. an den Geisterchor, durch den Mephistopheles Faust einschläfern läßt. Dafür bringt sie aber diejenigen Gefühle, welche sich in Vorstellungen symbolisieren lassen, mit einer Klarheit

[1]) Mein Urteil über die Wirkung der Musik finde ich in harmloser Weise bestätigt und geteilt von J. V. Widmann, der in einer seiner „Touristennovellen" (1892) von einem jungen Mann, den er gleich anfangs für einen Musiker hält und der sich nachher auch als solcher herausstellt, auf S. 300 sagt: „Das völlig bartlose Gesicht hätte auch an einen Schauspieler denken lassen; aber da lag in den etwas stumpfen Zügen etwas so sinnlich Weiches und in den wasserblauen Augen bei aller Schwärmerei so etwas Verschwommenes, wie man dergleichen charakteristische Zeichen häufig bei Musikern findet, die sich, unproduktiv, nur der mehr oder weniger virtuosen Ausübung ihrer keine Gedanken, bloß Empfindungen anregenden Kunst überlassen. Es war wirklich nicht schwer, sich vorzustellen, daß der junge Mann von zwölf Stunden des Tages neun oder zehn Stunden am Klavier zubrachte, schwelgend in der stets zunehmenden Geläufigkeit seiner Finger und in den Tonkaskaden, die ebenso reizend als erschlaffend auf das Nervensystem wirken."

und Durchsichtigkeit zur Darstellung, welche sie berechtigen den höchsten und obersten Platz unter allen Künsten einzunehmen. Und wollte man sich Veit Valentins[1]) Einteilung der Poesie in lyrische, epische und reflektierende anschließen, so könnte man sagen, dort berühre sie sich mit der Musik in Gefühlsdarstellung und hier mit der Philosophie in Gedankenreichtum, während die reine Form des Poetischen in der Mittellage des Epos zu finden sei; allein das Dramatische käme dabei zu kurz, und doch ist gerade im Drama die höchste Gattung (nicht bloß Form) der Poesie, das umfassendste Ausdrucksmittel für alle denkbaren Gefühle anzuerkennen. Ein Dichter aber muß jeder Künstler sein, der Bildhauer und Maler, um sich vom Dichter die Phantasie befruchten zu lassen, der Musiker, um seine unbestimmten Gefühle nicht bloß formen, sondern auch gestalten zu können, während das Malerische und Plastische Gegensätze sind und auch das Musikalische in anderen Künsten, die Lyrik etwa ausgenommen, immer nur vereinzelt sich findet und finden darf.

An das Drama schließt sich endlich auch noch die Schauspielkunst an, von der sich freilich fragen ließe, ob sie zu den freien Künsten gehöre. — Ihr Beruf ist der, die vom Dramatiker geschaffenen Gestalten zu verkörpern und zu interpretieren: sie stellt also nicht eigene Gefühle dar, sondern setzt die Gefühle des Dichters in ein lebendiges Bild um und macht es dadurch dem Zuschauer und Hörer möglich oder doch leichter, jene mit- und nachzufühlen. Das Mittel aber ist wie schon gesagt Wort und Ton, Ausdrucksbewegung und Mienenspiel, und daher ist für den Schauspieler das Studium und die Kenntnis dieser Ausdrucksbewegungen so wichtig, weil er sie den Affekten ablauschen muß, um durch ihre Nacherzeugung diese Affekte darzustellen, vielleicht sogar in sich hervorzurufen und in den Zuschauern das entsprechende Gefühl anklingen zu lassen. Dazu gehört aber vor allem, daß der Schau-

[1]) Veit Valentin, Poetische Gattungen, in d. Zeitschr. f. vergleichende Litteraturgeschichte und Renaissance-Litteratur, Neue Folge, Bd. IV.

spieler das volle Verständnis für die Figuren des Dichters habe, denn so nur kann er sie nun auch von innen heraus und wie ein eigen Erlebtes darstellen: er muß das ursprünglich Fremde sich zu eigen machen und dann in sich verkörpern, so erst wird auch er ein wahrer Künstler. Aber eben jenes Verstehen —! Je tiefer das Dichterwerk ist, desto schwieriger ist das Verständnis; und da mag es leicht sein, daß der unten sitzende Hörer, gebildeter als der Schauspieler oben auf der Bühne, die Dichtung richtiger und reicher auffaßt, als der berufene Interpret, und deshalb gerade von den tiefsten Schöpfungen großer Dramatiker (Hamlet, Richard III, Faust, Mephistopheles, Iphigenie) so häufig unbefriedigt nach Hause geht.

Und das führt uns noch zum Kunstverständnis, das nötig ist, um Kunstwerke wirklich genießen zu können. Die Bedingung hiefür ist, daß man denselben Weg rückwärts durchläuft, den der Künstler nach vorwärts zurückgelegt hat: jetzt ist das Bild das erste, die Stimmung, das Gefühl, aus dem es hervorgegangen ist, das letzte. Damit uns aber das Bild sage, was es bedeutet, müssen wir das Kunstwerk in uns gewissermaßen nachschaffen und nacherzeugen: der ästhetische Genuß ist Thätigkeit, und diese Thätigkeit besteht in einem inneren Nachahmen des äußerlich Gegebenen, das ästhetische Genießen ist innere Nachahmung.[1]) Der Kunstgenießende muß also selbst etwas von einem Künstler sein und haben: wer den Dichter will verstehen, muß in Dichters Lande gehen; oder wie Goethe sagt: es muß sich der Leser selbst produktiv verhalten, wenn er an irgend einer Produktion teilnehmen will. Das heißt also: die innere Nachahmung genügt auch hier nicht; wer ein Kunstwerk wirklich versteht, der hat immer auch aus seinen Eigenen etwas hinzugethan. Dabei sind eigentlich zwei Stufen zu unterscheiden: je gewaltiger ein Kunstwerk ist, desto zwingender und überwältigender ist seine Wirkung; es nötigt uns sozusagen in seine Bahn und Richtung, wir müssen folgen, müssen im Bilde dasselbe nachdenken, was der Künstler vorgedacht, und

[1]) So übertrage ich auf das ästhetische Genießen, was K. Groos, Einleitung in die Aesthetik 1892 vom „ästhetischen Schein" sagt.

infolgedessen auch nach- und mitfühlen, was er gefühlt hat. Das ist die Verständlichkeit und Klarheit eines Kunstwerkes. Aber das ist nicht alles und nicht das Ganze: je verständlicher, klarer und reicher ein Werk ist, desto anregender und befruchtender wirkt es auf unsere Phantasie: individuelle mir allein zugängliche Bezüge und Associationen, ein weit über das Ausgesprochene hinausgehendes Unausgesprochenes wird dadurch ausgelöst. Dieses scheinbar Widersprechende vereinigt sich aber darin, daß das Kunstwerk in und von meinem Geiste aufgebaut werden muß und daß doch auch das Neue, das ich von mir aus hinzugebracht und hinzugethan habe, eingetaucht wird in die Farbe des vom Künstler Gefühlten, in der von ihm eingeschlagenen Richtung liegt und die Linien geradlinig weiter zieht. Von hier aus ist dann auch jene Regel Lessings verständlich, daß der Künstler den fruchtbarsten Augenblick für seine Darstellung wählen müsse, um der Phantasie des Aufnehmenden etwas zu thun übrig zu lassen: je mehr wir dazu denken, sagt er, desto mehr müssen wir zu sehen glauben. Und überdies erhöht es das Lust- und Kraftgefühl des Beschauers, wenn er selbst beschäftigt und seine Phantasie in Aktion gesetzt wird. Schon das Kind ist, wenn es spielt, kein Naturalist, sondern ein Dichter, der andeutet.

Zugleich sehen wir aber auch, worin doch schließlich das Wesen der Kunst liegt: angeregt vom Künstler allerdings bin doch auch ich im stande, dasselbe zu fühlen wie er und trage vielleicht das dichterische Bild voller und reiner, klarer und umfassender in mir als die Schauspieler, die ich den Don Karlos oder den Marquis Posa, die Antigone und Ismene habe spielen sehen. Aber sie sind deshalb doch Künstler und ich bin keiner, weil sie darstellen *können*, mir dagegen die Sprache der Kunst, die Gabe des Ausdrucks versagt ist. Und auch hier noch einmal der Unterschied zwischen Kunst und Technik: wer in dieser stecken bleibt — sie kann man ja lernen —, wird besten Falls ein Virtuose, meist aber ein Dilettant, der ein bißchen „spielen“ kann, aber auch in der Technik stümpert. Und gerade darum ist die Musik eine so fatale Kunst, weil hier alles

stümpert und es zum guten Ton gehört zu stümpern und aufdringlich andern vorzustümpern; und das geeignete Instrument dazu ist das hölzerne Klavier, das nur unter der Hand des Meisters „singt", in den meisten Fällen aber Holz bleibt, weil keine Seele da ist, die es zum Klingen und zum Singen zu bringen vermag.

Endlich ist hierbei noch eines von Wichtigkeit: das Verständnis der Kunst ist ein mit und an ihr sich entwickelndes, wachsendes, sowohl im einzelnen Menschen als in der Geschichte der Gattung. In dieser Beziehung gehört der Künstler mit zu den Erziehern der Menschheit, nicht etwa im moralischen Sinn, sondern im Sinn einer Anleitung zur Gestaltung eines künstlerischen Weltbildes, einer anschaulichen Erkenntnis, die der Natur und den Menschen ins Herz zu sehen im stande ist. Der Künstler muß das Publikum emporziehen und heben, soll sich nicht akkommodieren und zu ihm herabsteigen; andererseits muß er aber doch auf den Geschmack der Zeitgenossen Rücksicht nehmen; denn das ist das Verständnisniveau derselben. Daß er dieses berücksichtigt, ist aber deshalb selbstverständlich, weil er selbst ein Sohn dieser Zeit ist und in diesem ihrem Bildungs- und Verständnisniveau auch seinerseits wurzelt. Aber der Zeitgeschmack kann auch ein verdorbener sein: dann wird ihm der wahre Künstler entgegentreten und umbildend und läuternd auf ihn einzuwirken suchen: auch Goethe und Schiller haben in den Xenien gegen die litterarischen Zeitrichtungen die Geißel des Spottes und Hohnes geschwungen. Aber auch im Einzelnen hat sich das Kunstverständnis zu entwickeln: wie der Künstler sehen, hören, erfahren, erleben muß, um schaffen zu können, so muß auch der Kunstverständige gesehen, gehört, gelesen haben, um ein Kunstwerk verstehen und voll auf sich wirken lassen zu können. Daher die vielen Abstufungen dieses Verständnisses und daher auch die verschieden lautenden Urteile über ein und dasselbe Werk. Hier unterscheiden sich vor allem Gebildete und Ungebildete: aber der Kunst und der Schönheit gegenüber zeigt sich vielfach auch Unbildung da, wo man auf den Namen von Gebildeten Anspruch machen zu können glaubt.

Armut des Gefühls, Stumpfsinn, Blasiertheit sind gerade in den Kreisen der „Gebildeten“ viel häufiger als man ahnt. Vor allem aber kommen so viele Menschen über die stoffliche Seite der Kunstwerke nicht hinweg: bald in der niedrig gemeinen Bedeutung des Sinnenreizes und Sinnenkitzels, und darauf spekuliert dann die ars vulgivaga, die gemeine Kunst; bald, z. B. bei einem historischen Gemälde oder historischen Roman, ist es das Interesse an der historischen Richtigkeit, Genauigkeit, Bedeutsamkeit des Dargestellten, das im Vordergrund steht; wenn es nur eine ägyptische oder persische Königstochter oder ein Kampf um Rom ist, so ist es interessant, wenn auch die Menschen, die in den bunten, fremdartigen Lappen stecken, noch so unpoetisch und langweilig uninteressant sind. Freilich gehört dieses äußere Kostümwerk, z. B. auf der Bühne, auch mit dazu, das haben wir von den Meiningern gelernt; aber die Hauptsache ist doch, ob Puppen darin stecken oder Menschen mit Fleisch und Blut, beseelte und seelenvolle Wesen; und ob das, was geschieht, ein menschlich Interessantes ist und unser Mitleid und unsere Furcht zu erregen vermag; das „Stilvolle“ ist auch hier Technik und Handwerk, und die Kunst ist — Geist.

So kann der Künstler selbst sich vergreifen und seinen Zweck verfehlen, und läßt uns dann kalt. Von solchen Abwegen der Kunst seien hier nur zwei genannt: die direkt symbolisierende oder besser: allegorisierende Kunstrichtung, die zu reflektiert und absichtlich des Gefühles und der Seele mangelt — ein ausgestopfter Balg, der etwas bedeutet, aber nichts ist — und daher leicht aufdringlich wirkt oder — noch schlimmer — unverständlich bleibt, wenn man ihm nicht den Zettel, die Etikette in den Mund giebt. Und eine andere Verirrung ist die Vorliebe unserer modernen Kunstrichtung für das Häßliche. Gewiß ist das Häßliche in der Kunst nicht zu entbehren, obwohl es mißfällt und daher Unlust erregen muß. Denn als Gegensatz gegen das Schöne ist es ein Disharmonisches und besteht in einem Widerspruch zwischen Inhalt und Form, sei es nun, daß daran die Form schuld ist oder der Inhalt oder beides; ästhetisch aber sieht es auch im ersten Fall

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

so aus, als ob (ästhetischer Schein!) der Inhalt nicht durchgedrungen und kräftig genug gewesen wäre, und so ist das Häßliche noch einmal eine Instanz gegen die bloße Formästhetik. Gleichwohl ist nun aber auch dieses ästhetisch Mißfällige in der Kunst zu nützen. Das ewige „Schönmachen" ermüdet und wird langweilig, und so braucht man das Häßliche als Kontrast, nach dem das ganze Gefühlsleben durchziehenden Gesetz der Kontrastwirkung. Aber das genügt nicht: eine zweite Verwendung findet das Häßliche in der Darstellung und Hervorhebung des Charakteristischen. Eine Narbe im Gesicht ist häßlich, und doch —! Am Weibe gefällt uns die Anmut, dem Weib am Manne Kraft und Stärke, der Mut, an den sie sich anranken und festhalten kann; da thut nun eine Narbe im Gesicht oft Wunder: sie zeigt, der Mann stand mit dem Säbel in der Hand dem Gegner gegenüber, und so verstärkt sie das, was dem Weib an ihm gefällt, hebt das für ihn Charakteristische hervor, und darum gefällt er ihr mit der Narbe besser als ohne sie. Und überhaupt das Charakteristische —, das ist dasjenige, was uns besonders anzieht und interessiert, und darum, was dazu dient, dasselbe hervortreten zu lassen, gefällt; denn es erleichtert uns das Verständnis des Interessantesten, was es giebt, des Menschen, das Eindringen in den Kern seines Wesens. Und darum ist auch Unglück und Leiden, an sich unerfreulich, ein Wohlgefälliges, wenn sich darin der Mut, die Ergebung, die Tragfähigkeit und Güte eines Charakters offenbaren kann. Und so fällt das Häßliche doch nicht notwendig aus dem Rahmen des ästhetisch Wohlgefälligen hinaus: auch es kann beitragen zu der spielenden Ueberwindung von Schwierigkeiten, die sich der Zusammenfassung eines Mannigfaltigen zur Einheit und Geschlossenheit des Charakters entgegenstellen, und so wird es ein willkommenes Mittel, charakteristische Schönheit zu erzeugen. Und wo es vollends gilt, Schreckliches oder auch Lächerliches zu schildern, da kann das Häßliche als charakteristisches Merkmal dieser beiden ohnedies nicht entbehrt werden. Aber wenn wir so auch zugeben, daß das Häßliche Gegenstand der Kunst sein kann und seine Darstellung

ihr Recht ist, so versteht es sich aus zwei Gründen, daß es nicht ausschließlich ihr Gegenstand sein darf: einmal ist es Aufgabe der Kunst zu gefallen, und das Häßliche allein mißfällt; und dann ist es pessimistische Unwahrheit und Uebertreibung, daß das Häßliche das Wesen von Welt und Leben ausmache, für sich allein „das Wahre" sei; und pessimistisch ist es auch, sich mit naturalistischer Wiedergabe des in der Welt wirklich vorhandenen Häßlichen zu begnügen und nicht zu glauben an die schließlich doch immer sieghaften Kräfte in Welt und Leben, welche das Böse, das Schlechte, das Uebel, das Häßliche bekämpfen und zwar nie ganz, aber immer neu überwinden: der Künstler, der uns davon nichts sehen läßt, weil er dafür kein Gefühl hat, der es nicht versteht, wie Goethe sagt, „aus dem Gemeinen das Edle zu entwickeln", ist im günstigsten Fall nur ein halber Künstler, ist farbenblind für die Schönheit und für die Güte in der Welt und im menschlichen Leben, wie es die Idealisten so lange für das Gegenteil waren.

d) Die Kultur. — In Sprache, Spiel und Kunst haben wir fraglos die reichsten Darstellungen, die umfassendsten Ausdrucksmittel des Gefühls. Man könnte nun weiter daran denken, das Aeußere zu suchen, in welchem das sittliche Gefühl zum Ausdruck kommt. Allein so können wir hier nicht scheiden. Ist denn der Kunst die sittliche Welt verschlossen? Malerei und Plastik können wenigstens, das Drama muß geradezu ins sittliche Leben hineingreifen und daraus vor allem seine Probleme holen: das ist zu bekannt, als daß wir darüber viele Worte zu machen hätten; man denke an Antigone oder Wallenstein, an Macbeth oder Faust, meinetwegen auch an die französischen Ehebruchsdramen, und es ist alles gesagt; wogegen die neueren Stücke von Ibsen deshalb peinlich wirken, weil sie an Stelle von sittlich zu beurteilenden Handlungen und Menschen pathologische Probleme behandeln, die vor das Forum des Psychiaters, aber nicht vor das große Publikum gehören und auf die Dauer unmöglich interessieren können.

In der wirklichen Welt ist freilich jede Handlung durch Gefühle hervorgerufen, jede gute oder schlechte Handlung also Symbol eines sitt-

lichen Gefühls. Allein die in den Handlungen sich dokumentierenden Gefühle zu erkennen, den Rückschluß von jenen auf diese zu machen ist überaus schwierig. Aus welchen Motiven eine Handlung hervorgegangen ist, entzieht sich uns, die wir anderen nicht ins Herz zu sehen im stande sind, vielfach ganz: wir können die Handlungen meist nur nach ihrem objektiven Wert für das Wohl der Gesellschaft, aber nicht nach ihrer subjektiven Bedeutung für das sittliche Niveau des Thäters abschätzen. Und dazu kommt, daß die Heuchelei ein weit verbreitetes Laster ist und so vieles in der Welt nur zum Schein, so viel objektiv Gutes zum Wohle der Gesellschaft aus subjektiv schlechten, selbstsüchtigen Beweggründen gethan wird; und dieser weiten Verbreitung der Heuchelei entspricht das vielfache, gewiß oft genug unberechtigte Mißtrauen gegen die Reinheit der Gefühle und Motive auf Seiten der Beurteiler, das den Rückschluß ebenfalls nicht erleichtert. Deshalb thun wir besser, hier nicht von einzelnen Handlungen und von den sittlichen Handlungen speziell zu reden, sondern vom Handeln der Menschheit im Großen, wie es sich in der Kulturarbeit derselben darstellt, und dem Gefühlsinhalt und dem Gefühlswert dieses Kulturlebens etwas nachzugehen.

Man wird erstaunt sein, die Kultur als ein Ausdrucksmittel von Gefühlen aufgefaßt zu sehen; und es ist ja wahr, die Kulturarbeit hat ganz andere Zwecke als den, Symbole zu schaffen. Man könnte freilich alsbald Gefühle als die Haupthebel dieser Arbeit aufzeigen: die Bequemlichkeit auf der einen Seite, die sich das Leben leicht zu machen sucht, und die Fortschrittsfreude andererseits, die im Arbeiten und in dem Erfolg der Arbeit, im Streben und im Gelingen des Strebens Befriedigung findet und mit der sich allerlei andere ideale Gefühle verbinden können. Allein wir würden damit nicht allzuweit kommen.

Und auch nicht mit einem anderen, das doch auch ausgesprochen werden muß. Die Kultur jeder Zeit trägt deutlich erkennbar einen bestimmten Gefühlscharakter, wenn es auch meist schwer sein dürfte, denselben in Worte zu fassen; Kulturhistoriker wie Riehl verstehen es aber dennoch, ihn an einzelnen charakteristischen Zügen nachzuweisen.

So ist unsere Zeit weit weniger gemütlich und gemütvoll, weit weniger poetisch und sentimental gestimmt, als es die Menschen in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts gewesen sind. Die Rastlosigkeit und Hastigkeit, die Unruhe und Aufgeregtheit, welche Dampf und Elektrizität in die Welt gebracht haben, hat uns nervös gemacht und jagt uns in Unrast durch das Leben. Wie ist es dafür doch charakteristisch, daß man durch Einführung der mitteleuropäischen Zeit mehr Rücksicht gezeigt hat für die, die reisen, als für die, die zu Hause bleiben! Aus der Enge sind wir hinausgerissen in die Weite des Weltverkehrs und haben dadurch die Individualität verloren, die eben nur in der kleinen Welt gedeiht und Geltung hat. Ein Massenbewußtsein ist an die Stelle getreten, das den einzelnen nur noch etwas sein läßt als Glied einer Partei; sogar in der Kirche reden sie von Mittelparteien zwischen einer Rechten und einer Linken! Dadurch sind unsere Gefühle uniformer, aber auch brutaler und leidenschaftlicher geworden: die Masseninstinkte können nicht sanft und fein sein. In dieser Leidenschaftlichkeit hört man aber auch nicht mehr auf die zur Ruhe mahnenden Stimmen, und so tritt doch wieder jeder mit seinen eigenen Wünschen und Ansprüchen in diesen allgemeinen Chorus ein, und die Folge davon ist eine Friedlosigkeit und eine Unbefriedigtheit, eine Zerrissenheit[1]) und Verbitterung, wie sie kaum jemals in einer Zeit vorhanden gewesen und wofür der Ausdruck „Kampf ums Dasein" ganz charakteristisch ist. Und das alles kommt in wilder Gährung zusammen und zur Aussprache in dem, was wir die soziale Frage nennen.

Doch das ist schon ein Einzelnes, wenn es auch mehr und mehr zum Ganzen und Allbeherrschenden werden zu wollen scheint; und eben vom Einzelnen haben wir nun der Reihe nach zu handeln. Wir können dabei an den vorhergehenden Abschnitt anknüpfen. Die Kulturarbeit dient dazu, dem Menschen seine Bedürfnisse zu schaffen, ihm das Leben zu fristen und bequem zu machen. Allein damit begnügt sich der Mensch nicht: schon der Höhlenbewohner verziert seine

[1]) Gewisse fin de siècle-Stimmungen zeichnet Arne Garborgs Roman „Müde Seelen".

Werkzeuge und Waffen und der Wilde schmückt sich mit bunten Lappen, bemalt sich die Haut, besteckt sich mit Federn. Das ästhetische Gefühl ist von Anfang an bei aller Kulturarbeit mitthätig und sucht sich in allem, was der Mensch macht und braucht, zum Ausdruck zu bringen. So entstehen neben den oben genannten freien die unfreien Künste, deren höchste die Architektur ist, sozusagen die vornehmere Schwester des Kunstgewerbes. Und sie nimmt dann, so verschlingt sich hier alles, Malerei und Skulptur in ihre Dienste, wie sie ihrerseits der Dichtkunst und der Musik dienstbar wird und ihnen in Theatern und Konzerthallen Stätten bereitet. In Baukunst und Kunstgewerbe zeigt sich mehr noch als in den freien Künsten der Geschmack und der Ungeschmack einer Zeit, weil es hier darauf ankommt, möglichst vielen zu gefallen und die Technik sich eben nach dem Geschmack der Majorität richtet und richten muß. Sind aber auch die meisten zu arm, um in dem Bau ihrer Häuser ein Individuelles an den Tag zu legen, so kommt dagegen in der inneren Ausstattung derselben, oft bei der einfachsten Einrichtung, im ärmlichsten Zimmer mehr als in dem stilvollen Salon des protzenhaften Millionärs das individuelle Gefühlsleben seiner Bewohner irgendwie zum Ausdruck: dort die Kahlheit und Nüchternheit des Poesielosen, die Geschmacklosigkeit und Gemeinheit des Gefühlsrohen und Stumpfsinnigen, die Ueberladenheit und Plumpheit des Ungebildeten und Protzigen; hier die Zierlichkeit und Anmut, die Behaglichkeit und der Friede, die Vornehmheit und Eleganz, aus denen das ganze Innenleben der Bewohner uns entgegentritt; und endlich, fast das Schlimmste von allem, die absolute Stillosigkeit der Chambre garnie im eigenen Hause, die zeigt, daß der Mensch nicht einmal bei sich selbst daheim ist. Und was von der Wohnung und den Gerätschaften gilt, das gilt fast ebenso auch von der Kleidung, nur daß hier die Mode, diese „Hetzjagd der Standeseitelkeit," wie sie Jhering[1]) so treffend genannt hat, noch mehr als dort das Individuelle verdeckt und ersetzt. Am wenigsten läßt die Tracht ein solches aufkommen; auch unsere

[1]) Jhering, der Zweck im Recht 2², S. 238.

Männerkleidung ist uniform geworden, höchstens daß ein halb blödsinniges Gigerltum darin als in dem Einzigen, wozu es noch potent ist, aufzufallen sucht; nur die Frauen haben das Recht, innerhalb der Grenzen der Mode ihren Sinn für das Anmutige und Passende, Geschmack und Takt und Chic zu zeigen. Denn es ist doch nicht blos das Auffallende, was uns die Halbweltlerin sofort herausfinden läßt.

Mit der Tracht und der Mode sind wir bereits in den weiten Kreis dessen eingetreten, was man zur Sitte zu rechnen pflegt. Sie ist ja nichts anderes als die Gleichmäßigkeit bestimmter willkürlicher Handlungen, wie sie sich in einem gewissen Kreise, vor allem in einer Stammes- oder Volksgemeinschaft, in einer Gesellschaftsschicht, einem Stand oder einer Klasse ausgebildet hat. Wir reden hier nicht von ihrem vielfachen Wurzeln in religiösen Vorstellungen und Kultushandlungen, auch nicht von den Zwecken im einzelnen, in deren Dienst sie entweder von Anfang an gestanden hat oder nach Abstreifung ihres religiösen Charakters durch eine Art von Metamorphose ihrer Bedeutung getreten ist.[1]) Mir ist sie wichtig eben als Ausdrucksmittel von Gefühlen. Freilich scheint dem eine Hauptaufgabe der Sitte geradezu entgegengesetzt zu sein: indem wir uns an sie halten, erspart sie uns tausendfach Mühe und Arbeit, Nachdenken und Entschluß, Zweifel und Zögern; und als Sitte (Gewohnheit) schließt sie ja gerade die Abstumpfung des Gefühls, die Nichtbeteiligung desselben an dem, was wir thun, in sich. Und nicht etwa nur der Einzelne, der sich darin die Arbeit früherer Generationen zu nutze macht, sondern die Gesellschaft selbst hat vergessen, was sie mit der Sitte ausdrückt und ausdrücken wollte und thut gedankenlos und gleichgültig, was nun einmal Sitte ist und weil es Sitte ist. Allein so richtig das ist, wo gar nichts mehr in der Sitte liegt und lebt, da stirbt sie mit der Zeit ab; erhalten wird sich nur die Sitte,

[1]) So lassen sich die von Jhering, der Zweck im Recht Bd. II und von Wundt, Ethik aufgestellten Theorien mit einander vereinigen, wie ich das schon in meinem Büchlein „Sittliches Sein und sittliches Werden" S. 26 ff. ausgeführt habe.

in der noch Leben pulsiert, wenn es auch nicht mehr das ursprüngliche Leben ist, sondern eine Metamorphose und Gefühlsübertragung stattgefunden hat. Wir nehmen beim Gruß den Hut ab, der letzte Rest sozusagen von jener sklavischen Erniedrigung und Devotion vor einem Höherstehenden; daran denken wir heute nicht mehr und dennoch liegt in der Art, wie wir diesen Akt vollziehen, soviel Individuelles und Gefühlsmäßiges — Freude und Wohlwollen, Unterwürfigkeit und Kriecherei, Stolz und Herablassung, Hochmut und Verachtung, so daß man sagen könnte: zeige mir, wie einer grüßt und ich will dir sagen, wie er ist. Aber nicht nur das wie, auch das daß ist wichtig. Wer überhaupt zu grüßen aufhört, ist nicht bloß grob und unhöflich, sondern er zeigt einen solchen Mangel an sozialer Gesinnung, an Gefühl der Zusammengehörigkeit, an Herz für die Menschen, unter denen er lebt, daß am Preisgeben auf einmal klar wird, wieviel Leben doch noch in der Sitte steckt. Die Sitte entbindet mich also nicht davon, daß ich so fühle und fühlen soll, sondern sie nimmt mir nur die Mühe ab, ein Ausdrucksmittel für dieses Gefühl zu suchen und zu erfinden. Und sie erweist noch eines: wo sich Sitte gebildet hat, da muß auch ein besonderes Interesse da sein und ein besonderer Wert darauf gelegt werden. Die Sitte zeigt also an, welche Gefühle im ganzen die Gesellschaft bethätigt wissen will und für ihre Mitglieder für notwendig und verbindlich erachtet; und wer diese Gefühle nicht hat, der soll wenigstens äußerlich den Schein wahren und so thun, als ob er sie hätte. Und auch das ist für das Gefühlsleben nicht wertlos und unfruchtbar: wie man sich in den Zorn hineinschreien, in die Lustigkeit hineinlachen kann, so wirkt auch hier das Aeußere auf das Innere zurück: durch die Sitte erzieht mich die Gesellschaft nicht nur zu ihren Formen, sondern sie weckt in mir auch thatsächlich die dazu gehörigen Gefühle. Und darum ist es so schwer, sich der Sitte zu entziehen oder sich gegen sie aufzulehnen. Schon das Gefühl durch solche Abweichung aufzufallen und anders zu sein als die andern ist dem mit Nachahmungstrieb erfüllten Herdenwesen höchst peinlich. Dazu kommt dann die Unlust

angesichts der Unbequemlichkeit, nach einem Ausdruck suchen zu müssen, statt daß man froh sein kann an dem, was andere vorgemacht und vorgethan haben. Und endlich ist die Sitte geheiligt durch Alter und Tradition, durch Jugendeindrücke und durch die Erinnerung an die, die sie mich gelehrt haben, und durch jene ganze Macht, die das Allgemeine über das Besondere und Einzelne, das Geschichtliche über das nur für den Augenblick Lebende hat; und so ist der Bruch mit ihr — ganz abgesehen von den empfindlichen Strafen, die die Gesellschaft darauf gesetzt hat und durch die öffentliche Meinung sanktioniert und vollziehen läßt — immer ein Schweres und Schmerzliches; und es ist doch nicht jedes Mal bloß Bequemlichkeit, wenn einer auch gegen bessere Ueberzeugung festhält an einer ihm unvernünftig und schädlich scheinenden Sitte.

Denn die Sitte kann auch schlecht sein und zur Unsitte werden. Und auch insofern ist das Sittliche nicht identisch mit Sitte. Wie in der öffentlichen Meinung, so kommt auch in der Sitte neben dem Höchsten und Besten das Niedrigste und Gemeinste zu seinem Ausdruck, und die Sitten eines Volkes geben uns daher Aufschluß über Wert oder Unwert, Höhe oder Tiefe, Roheit oder Feinheit seines Gefühlslebens und über das Niveau seines Bildungsstandes überhaupt. Schlechter Sitte entgegenzutreten, ist daher auch der Gesamtheit gegenüber Pflicht; durchdringen wird damit freilich nur, wer Kraft und Mut und das Bewußtsein eines höheren Rechtes einzusetzen hat. Darauf beruht im Grunde aller Fortschritt in der Kulturarbeit: die Sitte ist konservativ, der Kampf mit der Sitte ist revolutionär, aber die Revolutionäre haben nicht immer Unrecht, trotz Treitschke sei das gesagt und sei dafür ausdrücklich auf Luther verwiesen: es giebt auch „gute“ Revolutionäre, ob sie nun als Sieger zu Reformatoren oder als Unterliegende zu Märtyrern werden.

Zur Sitte im weitesten Sinn (griechisch νόμος) gehört auch das Recht. Doch was hat das Recht mit dem Gefühl zu schaffen? Es gilt ja geradezu als das Gefühllose, Unerbittliche und Starre; und dennoch — als in Rom durch den Einfluß der Stoiker ein weicheres und menschlicheres, aus dem Kosmopolitismus herausge-

borenes, aber in der Kaiserzeit zu wirklicher Menschenliebe sich vertiefendes Gefühl mächtig wurde, da verspürte man gar bald diese Milderung in den Rechtsbestimmungen über die Sklaven und ihre Behandlung. Im Strafrecht streitet man darüber, ob das durch den Mord eines ihrer Glieder verletzte Gefühl der Gesellschaft sich mit lebenslänglichem Gefängnis begnügen könne oder zur Sühne der That das Leben des Mörders fordere; und überhaupt baut sich eine der geistreichsten Strafrechtstheorien auf dem Gedanken der Sühne auf, dem das Vergeltungs- und Rechtsgefühl zu Grunde liegt. Und ebenso ist die Abschaffung der Folter ein Zeichen fortschreitender Humanisierung, die Beseitigung der Gottesurteile ein Beweis dafür gewesen, daß unser Gefühl nicht länger mehr von Aberglauben beherrscht dem Zufall die Entscheidung über Recht und Unrecht überlassen will. Und wenn dem Entwurf des bürgerlichen Gesetzbuches für das deutsche Reich so viele Gegner erstanden sind,[1]) so ist es nicht zum wenigsten deshalb, weil demselben der Mangel an sozialem Geist, an Verständnis für die lebendigen Bedürfnisse des Volkes, der Widerspruch mit dem vorhandenen Rechtsgefühl zum Vorwurf gemacht wird: wer z. B. das Eigentums- und Erbrecht mit den Augen des römischen Juristen ansieht, der weiß nicht, daß unsere Gefühle dem Eigentum gegenüber längst schon weit weniger konservativ und stabil geworden sind. So ist das geschriebene Recht nur dann wirkliches Recht, wenn es mit dem Rechtsbewußtsein des Volkes im Einklang steht; andernfalls ist es Juristen- und Schreiberrecht, das ja freilich gilt, aber als ein Fremdes und Unverständliches auf dem Volke drückt, die Unzufriedenheit mehrt und über kurz oder lang dennoch beseitigt werden muß.

Aber nicht bloß im objektiv geltenden Recht, auch im Rechtsgefühl der Einzelnen spricht sich die Stellung eines Volkes und einer Zeit zum Rechte aus. Michael Kohlhaas mag uns in seiner Ueber-

[1]) s. G. Pfizer, Wort und That. Ein Notruf für deutsches Recht 1892 und dessen Aufsätze über „soziales Recht" in der Beilage zur Allg. Zeitung 1893 Nr. 21 und 65.

treibung zeigen, was ein ausgesprochenes und hoch entwickeltes Rechtsgefühl ist; uns ist dasselbe durch das Christentum gemindert und geschwächt, da wir zu lange hätten lernen sollen, dem der uns auf die rechte Wange schlägt, auch die linke darzubieten. Und doch muß sich das Rechtsgefühl ebenso dagegen aufbäumen, sich im bürgerlichen Leben Unrecht thun zu lassen als einem andern Unrecht zu thun; das liegt auch durchaus im Interesse der Gemeinschaft, weil nur dadurch die Durchsetzung des Rechts gewährleistet und vom ganzen Volke unterstützt und erzwungen wird. Wer sich nicht beschwert, wenn ihm auf der Eisenbahn oder Post Unrecht geschehen ist, auch auf die Gefahr hin jedesmal „Unrecht zu bekommen", dem fehlt der soziale Geist, der in der Durchsetzung des eigenen Rechts für alle andern mitsorgt.

Der Träger des Rechts, der einzige, der es erzwingen kann und zum Recht macht, ist der Staat, die umfassendste Kulturschöpfung der Menschheit. Seine Naturbasis ist nicht die in Atome zersetzte Summe aller einzelnen Staatsangehörigen, sondern ist vielmehr die Familie, in unserem Kulturleben die Stätte aller der mannigfaltigen Gefühle, welche man unter dem Namen der Liebe zusammenfaßt. Wie sich die Ehe gestaltet, ob poly- oder monogamisch, sinnlich oder gewohnheitsmäßig oder ideal, wie das Verhältnis von Eltern und Kindern, das häusliche Zusammenleben, die Gemeinsamkeit des Arbeitens und des sich Erholens, alles das läßt auf die Art jener Gefühle, auf Höhe und Tiefe, Reinheit und Feinheit derselben zurückschließen. Und auf die Familie baut sich Stamm und Nation, und auch da giebt es Stammesbewußtsein und Nationalgefühl. Dieses hat natürliche und geschichtliche Voraussetzungen, auf jene pochen unsere Antisemiten, wenn sie die Judenfrage als eine Rassenfrage behandeln. Aber das Gefühl der Zusammengehörigkeit, die Sympathien und Antipathien, die hier thatsächlich vorhanden sind, werden versittlicht und zum Teil verschlungen durch unser Verhältnis zum Staat; wer daher Rassengefühl gegen Staatsgefühl ausspielt, wie es der Antisemitismus thatsächlich thut, der

will uns auf den Standpunkt der Horde zurückführen und ein Vorsittliches an die Stelle des Sittlichen, ein Prähistorisches an die Stelle des geschichtlich Gewordenen setzen.

Der Staat ist für eine vom Gefühl herkommende Betrachtungsweise wesentlich ein Gut, und als solches Gegenstand von Lustgefühlen aller Art, die wir im Wort Vaterlandsliebe vereinigt denken: Freude über die Vorteile, die er uns gewährt, über die Förderung unserer höchsten und niedersten Interessen durch ihn, Dankbarkeit für den Schutz nach außen und innen, Stolz auf seine Größe und Ansehen, Schmerz über seinen Zerfall und Untergang und endlich die Wucht des historischen Bewußtseins überhaupt sind darin wohl die nächstliegenden Bestandteile. Um so mehr hat er sich zu hüten, daß er nicht durch eine Verwaltung ohne Herz und Verständnis für die Bedürfnisse und Gefühle des Volkes sich dieses entfremde. Auf der andern Seite tritt er aber auch als sittliche Institution mit Forderungen und Pflichten an seine Angehörigen heran, verlangt von ihnen nicht nur gewisse Leistungen, sondern auch eine staatsbürgerliche Gesinnung, die selbst vor den höchsten Opfern nicht zurückscheut. So konzentrieren sich in der Vaterlandsliebe auch die der Selbstsucht am allermeisten entgegenstrebenden sittlichen Gefühle und steigern sich hier zu jenem Enthusiasmus des Opfermutes und zu jener sittlichen Begeisterung, die ein Höchstes im Gefühlsleben darstellen. Und darin liegt das Stählende und Erhebende im Krieg, daß er gerade die Vaterlandsliebe so mächtig anschwellen läßt: um das gefährdete Vaterland schart sich das Volk in Waffen und das sorgende und Wunden verbindende Volk der zu Hause Bleibenden; die Sonderinteressen müssen dem einen großen Gefühl der Liebe und der Pflicht Platz machen und gegenüber einer matten, schlaff gewordenen Zeit wirkt so der Krieg wie der elektrische Strom, der alles erzittern macht und Wärme und Licht verbreitet. Aber auf der andern Seite stumpft der Krieg auch in allen nicht ganz gefestigten Gemütern die besseren und edleren Gefühle ab, macht einseitig und eng, roh und grausam, gefühllos und gemein, und entfesselt schließlich einen Strom der Leidenschaft, der alle Schranken

durchbricht, oder schafft eine sittliche Stumpfheit, die in der Befriedigung niederer Bedürfnisse ihr Genüge findet.[1])

Staat und Gesellschaft hat man lange Zeit als zwei getrennte Gebiete angesehen, und das Getriebe der letzteren seinen eigenen Gesetzen überlassen, und derjenige wäre ein Gegenstand des Spottes geworden, der hierbei von Gefühlen hätte reden wollen, obwohl doch schon Adam Smith erst sein Buch von den Gefühlen geschrieben hat, ehe er dem Wesen und den Ursachen von dem Wohlstand der Völker nachspürte. Heute aber wissen wir längst, wohin wir mit diesem gefühlsfreien System der Volkswirtschaft gekommen sind. Der Selbstsucht der einzelnen ist der soziale Geist siegreich entgegengetreten, und dieser beruht auch hier auf dem altruistischen Gefühl für die Menschenwürdigkeit des Daseins und für die Notwendigkeit einer Unterstützung der wirtschaftlich Schwachen. In den Arbeiterassociationen und den von ihnen organisierten Strikes, in den Wohlfahrtseinrichtungen der Fabrikanten und freiwilliger Gesellschaften, in der sozialen Gesetzgebung des modernen Staates und in der sozialen Wendung der öffentlichen Meinung im allgemeinen und der edelsten Geister aller Völker insbesondere zeigt sich, wie mächtig das Gefühl der Not und der Hilfe erwacht ist: daß dabei noch mit viel Leidenschaft gestritten wird, ist angesichts des langjährigen Unrechts, das geschehen ist, kein Wunder; und daß der richtige Weg zum sozialen Frieden nur schwer zu finden ist, versteht sich ohnedies von selbst.[2]) Die Geschichte der sozialen Bewegung in den letzten hundert Jahren aber kann uns, wie schon gesagt, lehren, wie verhängnisvoll es ist, wenn man sich um die Gefühle der andern nicht kümmert und nur an die Befriedigung der Selbstsucht denkt. Die soziale Frage ist deshalb so akut geworden, weil man die Gefühle der Massen in unserer Kultur

[1]) Diese Folgen des Kriegs — nach beiden Seiten hin — hat niemand besser dargelegt als G. H. Rindfleisch in seinen Feldbriefen aus dem Jahr 1870/71. 3. Aufl. 1891.

[2]) Ich darf mich hier so kurz fassen, weil ich für diese ganze Frage auf meine Schrift: Die soziale Frage eine sittliche Frage, 4. Aufl. 1891 verweisen kann; s. übrigens auch oben S. 179 ff.

vernachlässigt und nur für die der oberen Zehntausend gesorgt hat: und darum muß mit dem Versittlichungsprozeß und mit der Humanisierung vor allem bei diesen angefangen werden.

Zur sozialen Frage gehört auch die Frage der Frauenemanzipation. Der Frau wird vor allem das Gefühlsleben als ihre Domäne zugesprochen und sie eben darum mit ihren Forderungen auf Gleichberechtigung mit dem Mann abgewiesen. Allein selbst wenn jene Voraussetzung richtig wäre, wäre diese praktische Konsequenz nur dann erlaubt, wenn das Gefühlsleben dem Intellekt oder dem Willen gegenüber ein Minderwertiges wäre. Die einseitige Betonung des Denkens in der Aufklärungsepoche und in der Kantischen und Nachkantischen Philosophie und die nicht minder einseitige Bevorzugung des Willens von Schopenhauer bis auf Wundt haben das bald ausdrücklich behauptet, bald wenigstens stillschweigend vorausgesetzt. Vielleicht zeigen gerade die seitherigen Ausführungen in diesem Abschnitt, wie sehr das Gefühl das ganze geistige Leben des Menschen durchzieht, sein Denken und Wollen (darüber alsbald noch mehr), sein Arbeiten und Schaffen beherrscht und in der Gestalt von allerlei Imponderabilien unsere ganze Kultur beeinflußt und ihr seinen Stempel aufdrückt; dann versteht es sich aber von selbst, wie sehr auch der Mann auf das Gefühl hingewiesen ist und von Gefühlen abhängt. Soweit daher zwischen Mann und Frau in dieser Beziehung Unterschiede vorhanden sind, so wäre zuerst zu fragen, wie viel davon auf natürliche Differenzen und wie viel auf Rechnung der individuellen Erziehung und der geschichtlichen Entwicklung zu setzen ist. Daß das Gefühlsleben der Frau ein andersartiges ist als das des Mannes, ist freilich nicht zu bestreiten: von der körperlichen Basis der sexuellen Funktionen aus, in welchen Gefühle eine so wichtige Rolle spielen und so mächtig erregt werden, durchzieht naturgemäß das ganze Gefühlsleben ein anderer Tenor (Tonus) bei Mann und bei Frau; dieselben sind dadurch total verschieden, aber die Verschiedenheit ist keine große, oder vielmehr, die Größe derselben, die Tiefe der Kluft hängt von jenen beweglichen in Menschenhand

liegenden Faktoren ab, die z. B. Wilh. Scherer so aufgefallen sind, daß er in seiner Geschichte der deutschen Litteratur — freilich ganz schief — männliche und weibliche Perioden mit einer gewissen Regelmäßigkeit unterscheiden zu können glaubte. Weil nun bei uns Erziehung, Schätzung und Verwendung der Frau fraglos eine fehlerhafte und vor allem eine ganz ungleichmäßige ist, die Frauen der oberen Zehntausend von der Bildung und den Aufgaben des Mannes absichtlich ausgeschlossen und ferngehalten, die Arbeiterfrauen dagegen in aller Arbeit den Mann wesentlich gleichgestellt und nur im Lohn erheblich verkürzt werden, so sind alle Bestrebungen zu begrüßen, welche dort auf Gleichstellung und Gleichberechtigung abzielen und bei den letzteren umgekehrt die fälschlich ignorierte Differenz zur Geltung bringen und die Frau ihrem nächstliegenden Beruf im Hause zurückgeben wollen. Wie sie aber hier die Pflicht hat, Hüterin und Pflegerin des individuellen Faktors in unserem Leben zu sein, so hat sie umgekehrt das Recht, auch an der Kulturarbeit im Großen teilzunehmen und in Kunst und Wissenschaft, in Kirche und Schule, in Staat und Politik auch ihre weibliche Anschauungsweise zum Ausdruck zu bringen; unsere Kultur wird dadurch nur gewinnen können. Gerade in einer Zeit, wo der Individualismus dem Sozialismus weichen muß, schützt uns dann vielleicht die Mitarbeit der Frau mit ihrem ausgesprochenen Sinn für das Individuelle am besten gegen eine alles nivellierende und uniformierende Uebertreibung des sich mißverstehenden sozialen Geistes. Die Frau aber wird bei dieser Beteiligung an der Kulturarbeit im Großen auch ihrerseits genötigt sein und lernen, den Gefühlen durch das Denken Klarheit zu geben und sie in Wollen und Handeln ausmünden zu lassen. Und endlich wird die Emanzipation der Frau in der Ehe dazu beitragen, diesem Institut eine würdigere Gestalt und einen volleren Inhalt zu geben. So lange noch etwas von der alten Sklavenstellung des Weibes darin an- und nachklingt, sei es auch nur in den Formen und Ceremonien der Eheschließung, und der Mann das Herrenbewußtsein nicht los wird, so lange ist die Liebe nicht die richtige,

die nicht wie man meist meint, als Ausgangspunkt, sondern erst als Frucht des ehelichen Zusammenlebens ein Höchstes an Innigkeit und Wert erreichen kann.

Noch wäre endlich an alle die Veranstaltungen innerhalb des Staates zu erinnern, in welchen Gefühle zum Ausdruck kommen. Daß man dabei zuerst an die Fürsorge für die Armen und Kranken, für Blinde und Taubstumme, für Krüppel und Invaliden denkt, versteht sich von selbst. Auch was der Staat für die Kunst thut, thut er im Dienst des ästhetischen Gefühls; nur müßte hier nach zwei Richtungen hin mehr geschehen: der soziale Geist müßte auch hier Platz greifen und das reine und feine Genießen des Volkes im ganzen Zweck und Ziel dieser staatlichen Kunstpflege werden; und der ästhetische Sinn der Jugend müßte mehr als dies bis jetzt geschieht, geweckt, das Gefühlsleben der Jugend reicher entwickelt werden:[1]) mit Religion und Patriotismus ist das Gefühlsbedürfnis nicht ausgefüllt, zumal wenn jene vielfach so äußerlich und mechanisch betrieben wird und dieser in unseren Tagen in der Beteiligung an einem Kriegerverein ein Höchstes geleistet zu haben glaubt oder im Reserveoffiziersbewußtsein gipfelt. Seltsamer wird es klingen, wenn auch die Einrichtungen zur Pflege der Wissenschaft hier genannt werden. Und doch wäre es schlimm, wenn nicht als Bestes und Höchstes, was unsere Universitäten leisten, jenes Gefühl für die Wahrheit angesehen würde, das ihre Lehrer zu unbestechlichen und unerschrockenen Verkündigern derselben macht und ihren Schülern den idealen Sinn einer freien und unabhängigen Gesinnung mit hinaus giebt ins Leben. Ob freilich unsere Hochschulen dem Gefühl immer diesen Dienst leisten, ob namentlich ihre Einwirkung auf die Jugend im Vergleich mit den niederen Schulen intensiv genug ist, um diesen Sinn stolzer Unabhängigkeit den künftigen Beamten als Krönung ihres Könnens und Wissens mit auf den Weg zu geben, das ist eine andere Frage.

---

[1]) Konrad Lange, die künstlerische Erziehung der deutschen Jugend 1893.

c) Der Kultus.[1]) — Daß von dem allgemeinen Gesetz, wonach sich Gefühle in Bewegungen und Handlungen umsetzen, auch das religiöse Gefühl nicht ausgenommen werden darf, versteht sich von selbst; und so schließt sich notwendig ein religiöses Handeln, der Kultus daran an. Und auch im Wesen der religiösen Gottesvorstellung liegt dieselbe Nötigung. Das ist mein Gott! sagt der Fromme und setzt sich damit zu ihm in ein ganz persönliches Verhältnis, im Christentum z. B. in das des Kindes zu seinem Vater.

Wir haben gesehen, daß die Sehnsucht nach dem Unendlichen sich gern und leicht zu eigentlichen Wünschen verdichtet, und diese seinem Gott auszusprechen und vorzutragen, in der Form des Bittgebets, ist darum die erste und nächstliegende Erweisung des religiösen Kultus, womit sich natürlich nach der Erfüllung das Dankgebet verbinden kann. Und neben das Gebet tritt das Opfer, in welchem sich der Mensch durch eine Leistung seinerseits Gott geneigt machen oder sich ihm durch eine Gegenleistung erkenntlich zeigen will. So tritt hier der Kultus in den Dienst persönlicher Wünsche, und es wird ganz von dem Bildungsstand des Opfernden und Betenden abhängen, welchen Inhalt diese Wünsche haben und welche Formen diese Kultushandlungen annehmen. Der Wunsch kann ein ganz niederer und individueller, ein geradezu egoistischer und verwerflicher, er kann aber auch ein mehr auf das Allgemeine sich richtender sittlicher sein; und ebenso steht auf der einen Seite in aller Aeußerlichkeit die abergläubische Form, in der man Gott zwingen oder überlisten zu können und alles Mögliche von ihm zu erreichen hofft, und auf der anderen jenes ganz innerlich bleibende Gebet der Ergebung: Vater, nicht mein, sondern dein Wille geschehe!

Damit hängt die Wirkung des Gebets zusammen. Der Fromme glaubt natürlich an seine Erhörbarkeit, ohne diese Voraussetzung würde er ja nicht beten. Aber wenn wir von dieser äußeren Wirksamkeit des Gebets und der Frage nach ihrer Möglichkeit absehen, womit wir es

[1]) Ziegler, Religion und Religionen, dritter Vortrag; s. das oben S. 182, Anm. 1 Gesagte.

hier nicht zu thun haben, so ist dagegen für uns die psychologische Bedeutung desselben wichtig. Weß das Herz voll ist, des gehet der Mund über! darin liegt ja der nächste Wert auch dieser religiösen Gefühlsäußerung: schon im Aussprechen selbst findet der Betende Erleichterung und Trost, im Formulieren seiner Wünsche Klärung und Beruhigung. Und im Formulieren liegt auch die Notwendigkeit der Selbstkritik: jene thörichten und egoistischen Wünsche in Worte zu kleiden schämt man sich doch rasch, und bald wird man überhaupt dazu kommen, es als einen Widerspruch zu empfinden, wenn man Gott dem Unendlichen mit allen den kleinen persönlichen Anliegen kommen und ihn so in den Dienst seines endlichen Ich herabziehen will. Zu verlangen, daß mit mir eine Ausnahme gemacht, um meinetwillen der Weltlauf geändert werde, ist das fromm, heißt das sich schlechthin abhängig fühlen vom Unendlichen? Und sobald das erkannt wird, ist es überhaupt um das Aussprechen solcher individueller Wünsche gethan: seine Anliegen und Sorgen auf den Herrn werfen, heißt nun nichts anderes mehr als sie einreihen in den unendlichen Zusammenhang der Welt und sich mit diesem zufrieden geben; so kann der Mensch wirklich Beruhigung und Ergebung, Mut und Erhebung aus seinem Gebet gewinnen.

Und daher ist denn auch nicht aus dieser, sondern aus der ungeläuterten ersten Form des Betens jener prometheische Trotz erwachsen, der erst verzweifelt, wenn das Erbetene nicht gewährt wird, dann zweifelt an dem Nutzen und an der Berechtigung des eigenen Thuns und schließlich stolz sich abkehrt von einem Gott, der doch nicht hört und doch nicht hilft.

Eine andere Wendung nimmt der Kultus als ästhetische Lebensform. Alle Gefühlsäußerungen können als Ausdrucks- und Darstellungsmittel angesehen werden, als äußere Zeichen und Symbole für das, was im Innern vorgeht. In diesem symbolischen Charakter liegt die Beziehung zur Aesthetik und zur Kunst, die noch dadurch verstärkt wird, daß überhaupt alles, was der Mensch thut, alle Sitte namentlich und aller Brauch sich in bestimmte und schöne

Formen kleidet: so auch die religiöse Kultushandlung. Aber nicht nur so von außen her wird die Brücke geschlagen, im religiösen Gefühl selbst liegt von Anfang an ein dem ästhetischen Verwandtes, wir haben es bereits oben mit dem Erhabenen zusammengestellt. Gewiß hängt es in gewissen Momenten von ganz kleinen Eindrucksverschiebungen und individuellen Gefühlsnuancierungen ab, ob uns ein Anlaß ästhetisch erhaben oder religiös feierlich stimmt. Und fürs zweite ist es ja die Phantasie, die hier wie dort die Bilder schafft, und darum werden mit innerer Notwendigkeit auch die religiösen Gebilde ästhetisch ausfallen und die Menschheitsideale namentlich, wie sie z. B. die Griechen geschaffen haben, immer hoheitsvoller und schöner gestaltet werden. Und so ist es denn gekommen, daß thatsächlich alle Künste weite Strecken ihrer Entwicklungsbahn Hand in Hand mit der Religion und in ihrem Dienste gegangen sind und daß sich dabei ästhetische und religiöse Gefühle eng verschwistert und einander gefördert und verstärkt haben; namentlich hat die Musik an dieser Verbindung immer festgehalten. Auf der anderen Seite ist aber ebenso thatsächlich auch immer und überall eine Lockerung eingetreten, die Künste haben sich von der Religion emanzipiert und sind weltlich geworden, und vielfach ist das Weltliche, weil es das Freiere und Menschlichere ist, schöner als die Werke der religiösen Kunst, die konservativ gerne an altertümlichen und veralteten Formen festhält. Und auf der anderen Seite ist das Bemühen der Religionen, nach eingetretener Emanzipation die Kunst wieder in ihren Dienst zurückzurufen, ein für sie höchst bedenkliches: an die Stelle der religiösen tritt die rein ästhetische Empfindung, an die Stelle des heiligen Ernstes Spiel und Genuß. Und in diesem letzteren Falle endigt dann ein solcher Versuch der Repristination notwendig in übler Romantik und in einem ungesunden Gefühlsraffinement, das namentlich bei den Frauen der sogenannten höheren und höchsten Ständen zwar zuweilen Mode werden kann, aber in seiner Schwächlichkeit und inneren Unwahrheit doppelt verheerend wirkt.

Uebrigens ist nicht nur das religiöse Kunstwerk, sondern auch die schöne Natur ein Symbolisches; und wenn sich der religiöse

Naturſinn darauf richtet, Gott in der Natur zu ſehen, ſo iſt ihre Schönheit dafür gewiß von beſonderer Bedeutung und als ſymboliſche geradezu ein Hinweis auf einen religiöſen Naturpantheismus, dem die Natur ein Göttliches, das lebendige Kleid der Gottheit iſt.

Noch eine dritte Form des religiöſes Kultus iſt übrig — die ſittliche. Wir können an das Opfer anknüpfen, das als Leiſtung und Gegenleiſtung auf ein Gefühl der Verpflichtung zurückweiſt. Und wenn es ſich freilich dabei immer um die Darbringung eines kleineren Gutes zur Erreichung eines größeren handelt und ſo die Rückſicht auf das Ich eine Rolle ſpielt, ſo wächſt doch allmählich mit der Opfergabe auch der Opferſinn, und man bringt ſchließlich ſogar ſich ſelbſt und das eigene irdiſche Glück zum Opfer dar. Wenn aber vollends als das einzige Gott wohlgefällige Opfer das gute Werk und der gute Lebenswandel angeſehen wird, ſo iſt damit das Opfer und der Kultus ein ſittlicher geworden. Und ebenſo haben wir beim Gebet geſehen, wie das egoiſtiſche Wünſchen ſich nach und nach läutert und reinigt und ſchließlich nichts als die ebenſo fromme wie ſittliche Ergebung in den Weltlauf übrig bleibt. Und umgekehrt hat jenes ſich Emporſtrecken über das Endliche hinauf zum Unendlichen etwas Befreiendes und Ermutigendes, giebt Kraft zum Leiden und Tragen und Mut zum Kämpfen und Handeln. Und ſo iſt gewiß vielfach Sittlichkeit auf religiöſem Boden gewachſen, iſt Ausdruck der Frömmigkeit, Ausfluß des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls und der Sehnſucht nach dem Unendlichen, in der Form der Religion haben viele Menſchen und haben ganze Völker ihre Sittlichkeit; und wo das Unendliche in menſchliche Ideale gekleidet wird, da nehmen dieſe deshalb allmählich den Charakter ſittlicher Vorbildlichkeit an. Auch finden namentlich die weicheren und zarteren Tugenden in der Religion einen beſonders wohlvorbereiteten Boden und eine willkommene Pflege. Und endlich wiſſen wir auch aus der Geſchichte, wie die Religionsſtifter zugleich auch die Bringer einer höheren Sittlichkeit geweſen und wie in ihren Stiftungen neben und mit der Religion immer auch Moral gelehrt und geübt worden iſt.

Allein auf der andern Seite ist nicht zu verkennen, daß die Religion wie ihre vornehmlich begünstigten Tugenden so auch gewisse Mängel und Fehler besonders leicht aufkommen läßt: nur zu häufig haftet der religiösen Moral jene Engherzigkeit an, die nur gelten lassen will, was ihren Stempel trägt und ihr Gutes allermeist nur an des Glaubens Genossen thut; und das Wort Fanatismus und Unduldsamkeit wird vor allem von solchen Schattenseiten des religiösen Lebens gebraucht. Auch Lohnsucht hat man der religiösen Moral nicht immer mit Unrecht zum Vorwurf gemacht, das Seligkeitsstreben führt leicht dazu. Und ein Unfreies ist weiter unvermeidlich darin: man unterwirft sich im Sittlichen einer außermenschlichen Autorität (Theonomie) und läßt sich damit auf dem Kindheits- und Erziehungsstandpunkt zurückhalten, läßt sich z. B. im Beichtstuhl die eigene sittliche Entschließung abnehmen und das Gewissen durch ein Fremdes ersetzen. Endlich aber und vor allem, indem sich der Religiöse über das Endliche erhebt, lebt er ein dem Endlichen fremdes Leben und bringt in solcher Weltfremdheit und Weltverlorenheit sein Inneres zum Ausdruck. Der Zug zum Transcendenten, dem irdischen Leben gegenüber Passivität und Negativität, mystischer Quietismus statt eines kräftigen Anfassens der sittlichen Aufgaben, andächtig Schwärmen statt gut handeln, das ist die größte Gefahr, weil eine so naheliegende Konsequenz gerade auch der intensivsten Frömmigkeit. Der Welt absterben und asketisch leben, das ist das sittliche Opfer des religiösen Menschen; aber es fragt sich, ob das überhaupt noch sittlich ist und etwas beiträgt zum allgemeinen Wohl.

Das mahnt uns daran, daß noch ein Zug des religiösen Lebens fehlt, der gerade im Kultus zuerst und zumeist seinen Ausdruck findet, der Gemeinschaft bildende. Das Gefühl, aufs engste verwachsen mit dem Ich, dem Kern der Individualität, ist auf der andern Seite auch der Ausgangspunkt für den sympathischen Trieb der Mitteilung an andere und führt vom Ich hinaus zum Wir. Das gilt auch vom religiösen Fühlen. Je intensiver dieses ist, desto mehr wird der Mund davon übergehen, desto lauter wird man davon zeugen wollen: das

Bekennen ist ein für die Religion ganz Wesentliches und besonders Charakteristisches, oft geradezu Aufdringliches. Nun ist es aber hier wie überall: das innere Erleben des Durchschnittsmenschen ist weder reich noch originell, und daher braucht er andere, um sich von ihnen das Dunkle und Unbestimmte, das Unaussprechliche seiner Gefühle deuten, sich Bilder, die zu schaffen seine Phantasie zu arm und unfruchtbar ist, von solchen höher Begabten geben zu lassen. Und dieser Zug der Gemeinsamkeit und Geselligkeit liegt vor allem im Kultus. Als Handlung weckt er den Trieb der Nachahmung, als ein in ästhetische Formen sich kleidender Brauch ladet er zum Mitgenießen und Mitfeiern ein, und da auch der Zug zum Mysteriösen im Religiösen selten fehlt — das Unendliche ist ja ein Unsichtbares oder Künftiges —, so lockt der Reiz des Geheimnisvollen und erweckt die Sehnsucht nach Teilnahme und Einweihung. Und so ist die religiöse Gemeinschaft immer zuerst als Kultusgemeinschaft vorhanden: von Haus und Familie geht es dabei aus und erweitert sich zu Horde und Stamm, zu Volk und Nation, bis auch diese natürlichen Grenzen übersprungen werden und die universalistische Tendenz der Religionen sich geltend macht. Zugleich ergiebt sich daraus der Unterschied von aktiven und passiven Teilnehmern am Kultus: der eine betet vor, die anderen nur nach, der eine opfert, die andern sehen zu und nehmen Teil, der eine ist Priester, die andern Laien. Und in der Kultusgemeinschaft wird die Kultushandlung sozial, wird zum Brauch und zur Sitte. In diesem beidem liegt aber für die Religion eine Gefahr. Indem man die Kultushandlungen ausschließlich den Priestern überläßt, werden diese als Vermittler zwischen den Laien und dem Unendlichen, als Inhaber der religiösen Geheimnisse, als die sachverständigen Vollzieher der auf Erhörung rechnenden Gebete und Opfer mit Machtbewußtsein erfüllt und suchen frühe schon ihre hierarchischen Herrschaftsgelüste zu befriedigen; und um diese Ansprüche durchzusetzen, greifen sie nach recht irdischen Mitteln und fälschen dadurch direkt und plump oder indirekt und unwillkürlich das religiöse Leben und Empfinden. Und

wo die Kultushandlung zur Sitte geworden ist, da stumpft sich wie bei aller Gewöhnung und Uebung das Gefühl ab; so kann es kommen, daß Kultushandlungen allmählich ihren Sinn verlieren und schließlich nur noch in Kinderspielen ein sinnloses Dasein fristen. Oder aber sie bleiben im Kultus erhalten, werden mechanisch und alles gefühlsmäßigen Inhalts bar weitergetrieben, Zeichen ohne Inhalt, Symbole ohne Bedeutung. Daher ist das Wort „Andacht" für die Beteiligung an religiösen Ceremonien so charakteristisch: was sich von selbst verstehen sollte, daß man „an" das „denkt", was man thut, wird hier zur Pflicht gemacht und als besondere Tugend gepriesen: freilich ist es kein theoretisches Denken an, sondern ein gefühlsmäßig mystisches Dabeisein und sich Hineinversenken in den tiefen Sinn der heiligen Handlung, beim Abendmahl z. B. wie es die lutherische Kirche faßt, ein Mitgenießen des wirklichen Leibes und Blutes Christi. Daß aber der religiöse Kultus auch da, wo seine Bedeutung verloren gegangen ist, Beteiligung ohne Andacht findet, ist eine Fälschung hier wie dort. Erklärlich aber ist es einmal aus dem konservativen Zug, der dem religiösen wie allem Gefühl eigen ist: der Gefühlswert der Tradition wenigstens ist geblieben, was grau vor Alter ist, das ist ihm göttlich. Und erklärlich ist es leider auch daraus, daß auf diese Beteiligung bei uns noch immer besondere Prämien gesetzt sind, die den erstorbenen Kultushandlungen einen neuen Gefühlswert geben, der nur freilich kein religiöser und kein moralischer mehr ist, sondern Religion und Moral geradezu verunreinigt und zur Lüge und zur Fratze macht.

Und das hängt endlich noch mit einem Allgemeineren zusammen. So natürlich und notwendig jenes Gemeinschaftbilden auf Grund religiöser Gefühle ist, so geht es dabei doch nicht ohne Schädigung für diese selbst ab. Das Gefühl ist *mein* Gefühl, auch das religiöse Gefühl ist mein persönlichstes Erleben. Und daher sollte es eigentlich so viele Religionen geben, als es Menschen giebt. Nun zeigen aber eben jene großen Weltreligionen, wie doch auch hier das Gemeinsame überwiegt. Freilich bleiben Differenzen und Nüancen

unter den einzelnen Gläubigen und Anhängern einer Kirche und sie sind viel größer, als man meist ahnt und weiß. Aber das Gemeinsame steht nun doch einmal im Vordergrund und so wirkt alle religiöse Gemeinschaft und Kirchenbildung notwendig nivellierend und uniformierend, nicht zum Vorteil des religiösen Gefühls: die Stärke und Tiefe desselben leidet dadurch Not, es wird verflacht und abgeschwächt, farblos und äußerlich. Und daher auch in den Kreisen der Frommen immer eine oppositionelle Unterströmung gegen diesen von der Kirche ausgehenden Einfluß und Zwang, eine Opposition im Namen des Individualismus und zu Gunsten seines Rechtes. Aber wenn dann hier der feste Halt des Bekenntnisses und der Sitte aufgegeben wird, so geraten diese Sektierer — wenn sie keine Religionsstifter sind — leicht in ein Willkürliches und Läppisches, in ein Luxurieren des Gefühls hinein, das dann doch wieder den Segen der Gemeinschaft und Gemeinsamkeit vermissen und empfinden läßt. Wer die Chöre der Braut von Messina einmal gut hat zusammensprechen hören, der vergißt die Gewalt dieser Stimmenvereinigung so leicht nicht wieder. Und so findet auch das religiöse Gefühl in gemeinsamem Gebet und Gesang, in der gemeinsamen Feier, im gemeinsamen Gottesdienst einen ganz anders starken und mächtigen Ausdruck und Widerhall, als wenn es für sich bleibt: sich eins wissen mit vielen ist auch hier ein Ermutigendes und Sieghaftes. So kreuzen sich auch im religiösen Leben die zwei Richtungen des Individualismus und der Gemeinschaftbildung, bald gegen einander ankämpfend bald sich ausgleichend. Hier aber muß es durchaus dem Einzelnen überlassen bleiben, was er für wertvoller hält, sein individuelles Leben zu pflegen und auszugestalten oder einer Gemeinschaft sich anzuschließen und ihr Leben mitzuleben; und auch im Leben der Völker wird es notwendig sein, bald dem centrifugalen Auseinanderstreben des Individualismus einen Damm entgegenzuwerfen bald den geisttötenden Nivellierungsbestrebungen des Universalismus mit Macht entgegenzutreten; und meistens wird das letztere das Nötigere sein, jedenfalls so lange, als es noch Kirchen giebt.

VI. Gefühl und Wille.[1])

Vom Verhältnis zwischen Gefühl und Vorstellung (Denken) war schon so vielfach die Rede, daß es höchstens noch eines zusammenfassenden Wortes bedürfte, um damit zu Ende zu kommen. Anders steht es mit dem Willen und seinen Beziehungen zum Gefühl. Ihn haben wir seither, wo davon die Rede sein mußte, einfach in seiner populären Gestalt hingenommen, ohne uns psychologisch näher mit ihm zu befassen; jetzt können wir nicht mehr länger daran vorübergehen.

1) Die verschiedenen Formen und Stufen des Willens.

Einen Begriff, der vielfach als Grundbegriff des Willens selbst angesehen wird und dessen Verhältnis zum Fühlen ins hellste Licht setzt, kennen wir schon: es ist der des Triebs. Im Trieb erscheint der Wille jedenfalls in seiner primärsten, sinnlichsten und ursprünglichsten Form; aber im Trieb ist auch alsbald, wie wir gesehen haben, das Gefühl mitgesetzt, ein Gefühl des Mangels und der Unlust als das erste, das Treibende. Dieses Gefühl erzwingt sich, wenn es stark genug ist, eben als Gefühl den Eintritt in das Bewußtsein und löst gleichzeitig durch das Uebergehen des Reizes von den sensoriellen auf die motorischen Nerven Bewegungen aus, die uns wieder in der Form von Gefühlen als die unsrigen, als von uns ausgehende zum Bewußtsein kommen und apperzipiert werden. Was wir nun an diesem zusammengesetzten Vorgang — denn das ist schon dieser primitivste Willensakt — als Wollen ansprechen, das liegt

[1]) Davon handelt speziell Chr. v. Ehrenfels, über Fühlen und Wollen. Eine psychologische Studie 1887.

offenbar in jenem Gefühl des von uns Ausgehens, im Gefühl, Kraft, Kausalität zu sein. Und so werden wir sagen: der Wille zeigt sich uns hier empirisch und phänomenal durchaus als Gefühl, er ist für die empirische Psychologie wenigstens auf dieser ersten Stufe Kraftgefühl. Von meinem Willen weiß ich nur etwas durch mein Fühlen: ob sich damit der Wille überhaupt in Gefühl auflöst oder ob metaphysisch ein anderes, ein realerer Kern sich dahinter verbirgt, das interessiert uns hier nicht, ich wüßte es auch noch nicht zu beantworten.

Eben deswegen nun aber, weil uns der Wille als Gefühl zum Bewußtsein kommt, müssen wir hier, wo vom Gefühl in allen seinen Erscheinungsweisen die Rede sein soll, auf ihn und auf die verschiedenen Formen und Entwicklungsstufen des Willens näher eingehen. Das Gefühl wird, wenn es häufig wiederkehrt, allmählich abgestumpft, es bleibt die bloß noch bemerkte Empfindung zurück. So wird auch die Bewegung, die zuerst nur gefühlt wurde, mehr und mehr gefühlsfrei und wird höchstens noch bemerkt. Infolge davon knüpfen sich dann an die durch das Gefühl ausgelösten Bewegungen und damit also auch an die Triebe Bewegungsvorstellungen. Und da jene Bewegungen die Mittel sind, um sich von der den Anfang des ganzen Vorgangs bildenden Unlust zu befreien, so kommt nun die künftigen Male bei ähnlicher Unlust die Vorstellung oder die Reihenfolge von Vorstellungen in das Bewußtsein, deren Inhalt eben jene Bewegungen als Mittel zur Abhilfe der Unlust bilden. Und so tritt als Drittes zwischen Gefühl und Bewegungsanfang die Vorstellung mitten inne, und zwar eine Vorstellung, welche die auszuführende Bewegung anticipiert und sie eben damit scheinbar wenigstens voranbestimmt.

Weil nun im bewußten und eigentlichen Willen solche Vorstellungen sehr zahlreich und — können wir gleich hinzusetzen — sehr einflußreich sind, so übersehen wir häufig jene ursprünglichere Form des Willens, in der Vorstellungen zu Anfang ganz fehlen und auch später oft nur sporadisch und unbestimmt auftreten. Erst

Wundt[1]) hat dem Trieb mit Nachdruck seine Stelle im Wollen angewiesen. Im eigentlichen Sinne des Worts aber lassen wir doch erst das Begehren als ein Wollen gelten, das nun jedenfalls die zweite Stufe desselben ist. Auch hier ist ein Gefühl der Unlust das erste; aber dasselbe geht nicht wie beim Trieb sofort in Abhilfebewegungen über, sondern es tritt zwischen auftauchender Unlust und ausgeführter Bewegung ein oft recht erheblicher Zwischenraum ein, der von klaren und bestimmten Vorstellungen ausgefüllt ist, welche sich auf das Gewollte und Begehrte beziehen. Ich stelle mir vor, was der Unlust abhilft, und nun findet eine Uebertragung statt: man begehrt nicht sowohl das Aufhören der Unlust oder eine an ihre Stelle tretende Lust, sondern das Mittel, den Gegenstand, der die erstrebte Lust schafft, die vorhandene Unlust beseitigt; und an dieser Anschauung hält auch die Sprache fest, wenn sie als Objekt der Begierde im Hunger das Essen bezeichnet, das Lust schafft, nicht das Lustgefühl selbst, das wir durch Einnahme des Essens zu erwarten haben. Aber es ist eine Uebertragung, die nur durch Erfahrung zu stande kommen kann; das erste war: ich will von der gefühlten Unlust frei sein; das zweite: ich will die Lust wieder haben, die mir dieser Gegenstand oder diese Aktion bereits früher einmal verschafft hat; und erst das dritte: ich will also diesen Gegenstand selbst wieder haben (oder diese Bewegung wieder ausführen), an den sich soviel Gefühlswert geknüpft hat und von dem sich daher das Bild, die Vorstellung mit aller Energie meinem Bewußtsein aufdrängt.[2]) Daß aber jene zwei ersten Stadien

[1]) Wundt in der Physiol. Psychologie 2^3 rechnet ihn freilich S. 410 zu den Gemütsbewegungen, aber S. 471 ff. kommt die Willensseite des Triebs in der Lehre von der Entwicklung des Willens zur Geltung, wobei freilich seine Apperceptionstheorie das Ergebnis von vorne herein beeinflußt. cfr. auch Münsterberg, die Willenshandlung 1888, dem ich aber noch weniger zu folgen vermag.

[2]) Höffding, Psychologie S. 411 beschreibt die psychologischen Vorgänge beim Begehren ganz richtig; aber es ist irreführend, wenn er dafür den Namen „Trieb" braucht und dieses mit dem Begehren zusammenwirft. Trieb und Begehren sind zwei deutlich unterschiedene Stufen in der Entwicklung des Willens.

vorangehen und das dritte bestimmen und beeinflussen, sieht man deutlich an dem in der Begierde sich findenden Widerstreit der Gefühle. Der thatsächliche Zustand ist Unlust, ein Gefühl des Mangels und Nichthabens; vorgestellt wird ein Gegenstand, der Lust schafft, und damit ist diese Vorstellung selbst eine erfreuende, angenehme, lustvolle; und so wechseln faktische Unlust und Vorstellungs-Lust mit einander ab. Diesen Widerstreit der Gefühle kennt auch die Sprache des gewöhnlichen Lebens, wenn sie einerseits von den Tantalusqualen der Begierde redet und sie andererseits als ein „Lust haben zu etwas" bezeichnet. Zugleich kündigen sich in den beiden Ausdrücken Gradunterschiede an: der Widerstreit kann wachsen, man schwelgt in der Vorstellungs-Lust und darüber wird der augenblickliche Zustand, in dem es so ganz anders aussieht, immer unleidlicher und unerträglicher. Daß es sich auch hier nur um ein Oscillieren, nicht um eine Mischung handelt, liegt auf der Hand. Im übrigen aber hängen die Intensitätsgrade der Begierde ab von der individuellen Erregbarkeit des Begehrenden, von der Größe des zu erwartenden Lustgefühls im Gegensatz zu der vorhandenen Unlust und endlich von der Lebhaftigkeit der Vorstellung und des Vorstellungsvermögens überhaupt (phantasiereiche Menschen haben heftigere Begierden; man denke nur an die nahen Beziehungen gegenseitiger Abhängigkeit zwischen der Phantasie und dem Geschlechtstrieb).

Gewöhnlich hört die Begierde auf, wenn der Gegenstand erreicht, die Bewegung ausgeführt und damit das erstrebte Lustgefühl eingetreten ist. Aber als Gier kann sie auch im Genuß und nach Eintritt der Lust fortdauern. Das wird besonders in zwei Fällen der Fall sein: wenn entweder die Lust erheblich größer ist, als man sie sich vorgestellt hat, oder wenn sie umgekehrt wesentlich hinter der Erwartung zurückbleibt. Findet die Begierde keine Befriedigung, so kann wiederum zweierlei eintreten: entweder wird das Begehren dadurch gesteigert, weil die Unlust je länger je mehr unerträglich oder das in allen möglichen Variationen vorgestellte Lustgefühl immer lebhafter ersehnt wird; oder aber kann die Vorstellung allmählich er-

blassen und so die Begierde nachlassen und in sich selbst absterben. Das erstere wird besonders da eintreten, wo direkt körperliche Gemeingefühle den Ausgangspunkt bilden und fortdauern und somit den Vorstellungsverlauf immer neu beeinflussen, dem Objekt der Begierde immer neue Nahrung in allerlei Associationen zuführen; das zweite dagegen da, wo kein körperliches Bedürfnis zu Grunde liegt oder doch nicht als unabweisbares sich geltend macht. Daraus ergiebt sich ein auch ethisch und pädagogisch wichtiges psychologisches Gesetz: die aus körperlichen Funktionen notwendig entstehenden Begierden werden durch Genuß und Befriedigung geschwächt, die nicht notwendigen dagegen durch Nichtbefriedigung und Versagen. Wie viel Unheil die Nichtbeachtung dieses Gesetzes z. B. im Klosterleben des Mittelalters angestiftet hat, davon geben uns allerlei Selbstbekenntnisse und religiöse Wahnvorstellungen erschreckende Kunde; umgekehrt läßt sich der leidenschaftliche Spieler oder Trinker doch nur durch völlige Abstinenz (sei es auch nur allmählich) heilen; eine einzige Ausnahme macht ihn wieder rückfällig.

Die Begierde trägt durchaus den Affektcharakter, sie ist heftig, stürmisch, ungestüm; der Stimmung verwandt ist dagegen Sehnsucht und Wunsch. Wenn nämlich die Befriedigung der Begierde nicht so ohne weiteres, durch eine einfache Handlung erzielt werden kann, sondern Hindernisse eintreten und sich in die Mitte schieben, die die Befriedigung und Erreichung des Ziels hinausschieben und vielleicht von Anfang an in Rechnung gezogen werden müssen, so geht das ungestüme Begehren in das stille Wünschen über. Und zwar ist dieses nicht etwa nur ein verlängertes Begehren, sondern ist von der Begierde durch die eintretende Ruhe spezifisch verschieden: es fehlt die Tendenz zu sofortiger Bewegung oder Handlung, da man weiß, daß das doch nichts helfen würde, und so hat der Wunsch etwas sich Bescheidendes und Resignierendes, etwas Stilles und Kontemplatives. Ja es ist sogar möglich, daß das Gewünschte überhaupt als etwas Unerreichbares erkannt wird oder bekannt ist (optativus irrealis), oder daß sich unsere Wünsche geradezu rückwärts der Ver-

gangenheit zuwenden: o daß es doch nie geschehen wäre! Daß das Geschehene ungeschehen gemacht werden könnte! Da schwindet die Begierde vollständig, aber es bleibt der Wunsch, der an der Vorstellung haftet: es wäre so schön gewesen! Solche „fromme Wünsche" sind an sich harmlos und manchem im Unbehagen der Gegenwart ein Trost und lustschaffendes Gedankenspiel; aber sie sind unter allen Umständen ein Luxus, den man sich doch nur in müßigen Stunden erlauben darf; denn allzuleicht ziehen sie ab von der Wirklichkeit und von dem, was in ihr zu erreichen und an Aufgaben zu bewältigen ist, lähmen die Thatkraft und machen unzufrieden und begehrlich; man hat nicht, was man wünscht; kommt aber plötzlich doch die Gelegenheit zu haben, so ist durch sie und durch das Spielen mit ihnen die Begierde vorbereitet worden und nun schwer zu unterdrücken, auch wenn es nötig und geboten sein sollte. Und schließlich bilden solche Wünsche auch oft den Uebergang zum Krankhaften, die damit verknüpften und regelmäßig sich verbindenden Vorstellungen werden zu Wahnbildern und fixen Ideen.

Unbestimmter als der Wunsch, der sich in der Regel auf ein bestimmtes Objekt richtet, ist die Sehnsucht, die sich von einer unleidlichen Gegenwart hinweg auf eine bessere Zukunft, von einem schmerzlichen Vermissen auf ein präsentes Gut bezieht, ohne daß man anzugeben wüßte oder auch nur sich darüber klar zu werden suchte, wie denn nun dieses Glück herbeigeführt werden kann und soll. So ist es mit der Sehnsucht nach der Geliebten: die sinnliche Liebe findet ihre Befriedigung in der Umarmung und begnügt sich daneben mit wirklicher Berührung (Händedrücken, Küssen), worin sich die Stärke der Gefühlsbetonung des Tastsinns ausspricht; in der Entfernung aber wird sie allmählich ihres sinnlichen Charakters entkleidet, sie wird idealer, und das geschieht, indem sich die gröbere Begierde in Sehnsucht verfeinert und verflüchtigt; im „Glück der Entfernung" hat Goethe diesen Uebergang doch ganz richtig psychologisch beschrieben, wenn es auch nicht frei von Ironie gewesen sein mag:

Ew'ge Kräfte, Zeit und Ferne,
Heimlich wie die Kraft der Sterne,
Wiegen dieses Blut zur Ruh!
Mein Gefühl wird stets erweichter;
Doch mein Herz wird täglich leichter,
Und mein Glück nimmt immer zu.

Nirgends kann ich sie vergessen;
Und doch kann ich ruhig essen,
Heiter ist mein Geist und frei;
Und unmerkliche Bethörung
Macht die Liebe zur Verehrung,
Die Begier zur Schwärmerei.

Aufgezogen durch die Sonne,
Schwimmt im Hauch äther'scher Wonne
So das leichtste Wölkchen nie,
Wie mein Herz in Ruh und Freude.

Auf allen diesen Stufen spielt die Phantasie eine wichtige Rolle: das Begehrte stellt man sich vor, denn der vorgestellte Gegenstand wird zum Objekt des Begehrens; das Gewünschte malt man sich aus; und man träumt in unbestimmten Bildern von dem Gegenstand der Sehnsucht Und zugleich zeigt sich hier der Einfluß des Gefühls auf den Vorstellungsverlauf: die Stimmung des Wünschenden und sich Sehnenden läßt ihn schwärmen und in den ihr entsprechenden Vorstellungen und Bildern schwelgen.

Nun bemächtigt sich aber auch das Denken dieser Vorgänge mit seinem Anspruch auf Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit und seinen Kategorien der Identität und Kausalität. Es gilt, sich auf die Mittel zu besinnen, die zum Ziele führen, die Folgen vorauszusehen und vorauszuberechnen, die eine Handlung haben wird, und darnach zu wählen und die Entscheidung zu treffen. Dabei zeigt sich freilich sofort eine Schranke des menschlichen Handelns: jede Handlung, die in den Welt- und Naturzusammenhang eingreift, hat unzählige Folgen, darunter auch solche, die nicht vorausgesehen werden konnten, weil sie von dem Zusammentreffen meiner Handlung und

ihrer nächsten Folgen mit anderen Reihen des Geschehens abhängen: dies ist das große Gebiet des Zufalls, und seinetwegen bleibt bei aller klugen Berechnung und Vorsicht ein irrationaler Rest nicht vorauszusehender Folgen. Daher das Gefühl der Unsicherheit vor jedem bedeutsamen Schritt, die Furcht, was daraus werden werde, das Bangen um den Ausgang; und darin liegt zugleich auch die Gefahr der Vorsicht: weil man des Erfolges nie ganz sicher sein kann, mit der Rechnung nie ganz fertig wird, so zögert man und zögert, bis man den rechten Augenblick verpaßt und nun entweder zu spät oder gar nicht mehr zum Handeln kommt. Jene Stimmung hat Schiller in Wallenstein mit unnachahmlicher Anschaulichkeit gezeichnet, wenn dieser sagt:

Nicht ohne Schauder greift des Menschen Hand
In des Geschicks geheimnisvolle Urne.
In meiner Brust war meine That noch mein;
Einmal entlassen aus dem sichern Winkel
Des Herzens, ihrem mütterlichen Boden,
Hinausgegeben in des Lebens Fremde,
Gehört sie jenen tückschen Mächten an,
Die keines Menschen Kunst vertraulich macht.

Bei dieser Unsicherheit der Erfolge alles menschlichen Handelns ist der Wunsch nur zu begreiflich und natürlich, sich die Entscheidung und damit zugleich das Gefühl der Beruhigung von einem anderen geben zu lassen: durch Götterssprüche, Orakel, Lose, Zeichen vom Vogelflug der römischen Auguren an bis zum modernen Abzählen an den Knöpfen des Rockes oder der Weste sucht man sich den Erfolg garantieren und sich dadurch zum Handeln bestimmen zu lassen. Wer sich aber von solchen Zufälligkeiten und Täuschungen nicht abhängig machen will (die einzige „Stimme Gottes“ in uns ist in dieser Beziehung unsere Vernunft), der muß einmal aus dem Stadium der Vorsicht und Ueberlegung heraustreten und in das dunkle Schicksal hineingreifen, muß handeln — auf gut Glück. Daß ich mich gleichwohl auch für solche ungewollten Folgen meiner Handlung verantwortlich fühle, hängt damit zusammen, daß ich mich als Urheber

dieser Handlung schlechthin weiß, also mit meinem Kausalitätsgefühl: ich bin die causa dieser Handlung und ihrer Folgen in summa summarum, und bin namentlich nachträglich nie absolut sicher, ob ich nicht bei längerem Besinnen doch noch diese oder jene weitere Folge hätte voraussehen können. Gerade in diesem Gefühl der Verantwortlichkeit für die Folgen meiner Thaten liegt recht eigentlich das Wesen des Willens im engeren Sinn; auch hier tritt er in der Form eines Gefühls in die Erscheinung, und dieses Gefühl ist eine empirisch psychologische Thatsache.

Gänzlich vom Gefühl scheinen wir dagegen abzukommen, wo wir von Zwecken reden. Das Handeln tritt durch das Denken aus der Isoliertheit eines einfachen Uebergehens vom Gefühl zur Bewegung mit oder ohne begleitende Vorstellungen heraus und zieht sich in eine Kette auseinander: in der Mitte der Zweck, vorn die Mittel, hinten die Folgen. Und zwar tritt genau besehen der Zweck doppelt auf, nicht nur hinter, sondern auch vor den Mitteln, als das, um was es zu thun ist und was mich in Bewegung setzt, mein Denken, um die Mittel zu ersinnen, mein Handeln, um den Zweck, das eigentlich Gewollte zu erreichen. So wird der Zweck Motiv, und als solches ist er der Urheber der ganzen Reihe, ist das aber nur, sofern er Gefühle in mir erregt, Gefühls- und Affektionswert für mich hat, ein Wertvolles ist, mir Lust und Befriedigung in Aussicht stellt und seine Vorstellung damit ausstattet. Erst muß ich ihn wollen, dann erst *kann* ich die Mittel wollen; aber auch umgekehrt, wer ihn will, *muß* auch die Mittel wollen; das liegt sozusagen in der Identität meines Wesens und meines Denkens.

Nun kann aber, ehe die ganze Strecke bis zur Erreichung des Zwecks hin durchlaufen ist, eine Aenderung eintreten, in meinen Verhältnissen oder in meiner Einsicht: ich kann genötigt werden, den Zweck aufzugeben oder umzugestalten; denn ich bin nicht an mein Wollen gebunden — außer bei Gelübden, die deshalb ebenso wie sie unsittlich sind, so auch auf einer Verkennung des Wollens und seiner psychologischen Gesetze beruhen. Oder aber es können die

zwischen Wollen und Ausführung sich auftürmenden Hindernisse mich so ermüden oder erschrecken, daß ich, obwohl der Zweck für mich nicht aufhört Wert zu haben, dennoch von dem Streben nach seiner Durchführung abstehe: das kann vernünftig sein und auf einer richtigen Abschätzung des Wertes, den das Erstrebte für mich hat, und des Aufwands von Kräften und Mitteln, die zu seiner Erreichung notwendig sind, beruhen; es kann aber auch ein Zeichen von Willensschwäche und Inkonsequenz sein. Dem steht der Eigensinnige und Starrköpfige gegenüber, der selbst dann, wenn bessere Einsicht es ihm nahe legt, seine Zwecke aufzugeben oder zu ändern, dennoch auf dem ursprünglichen Beschluß beharrt, nur weil es einmal beschlossen war. Scheinbar eine Stärke ist doch auch das in Wahrheit nur Schwäche, die Unfähigkeit, sein Wollen zu korrigieren und sich den veränderten Umständen oder der berichtigten Einsicht anzupassen.

Was ich begehre, wünsche, will, will ich zunächst als Einzelnes will es aber stets für mich. Ob aber dieses Erstrebte meinem Gesamtzustand angemessen ist oder nur als Einzelnes mir Lust verspricht, diese Ueberlegung stelle ich erst auf jener höheren Stufe des Wollens an, wo eben von Zwecken die Rede ist. Schon an sich enthält so der Zweck jederzeit die Richtung auf ein Allgemeines, es handelt sich um die Einfügung des Gewollten in den Kreis des Ich und in die Totalität seiner Interessen, um die Harmonisierung des Neuen mit dem schon vorhandenen Gesamtzustand des Ich, nicht um die Lust des Augenblicks, sondern um die Befriedigung im Ganzen und für das Ganze. Nun streift aber da, wo eine lange Kette von Mitteln bis zur Erreichung des Ziels zu durchlaufen ist, die lange Dauer, der Umweg, auf dem so viel anderes an Interessen und Bestrebungen zwischen durchgeht, ähnlich wie beim Kunstwerk das nur Momentane und allzu Individuelle, das Gelegentliche und Zufällige allmählich ab, und so wird der Zweck ein Ungefähres und Unbestimmtes, er verliert an Genauigkeit und Deutlichkeit, wird abstrakt und allgemein. Und nun ein kleiner Schritt, so kann ich mir auch geradezu ein Allgemeines und Abstraktes, ein Prinzip und Gesetz zum Zweck

machen, als Maxime in meinen Willen aufnehmen und mir durch dieselbe nur die Richtung, nicht das Was bestimmen lassen.

Allein genau genommen geht es beim Handeln nach Prinzipien doch meistens ganz anders zu. Wer nach Grundsätzen handelt, handelt zunächst — aus Gewohnheit und der Gewohnheit gemäß; und das Prinzip ist sozusagen nur die Formel für diese Gewohnheit meines Handelns. Und ich handle daher, wenn ich dem Prinzip gemäß handle, nicht so, daß Prinzip und Gesetz wirklich das Motiv meines Handelns bilden: das Motiv ist die liebgewordene Gewohnheit, die zu lassen, der entgegenzuhandeln mir unbequem und unangenehm, peinlich, ja unmöglich wäre. Weil mir aber das Gewohnheitsmäßige nicht mehr zum Bewußtsein kommt, so wird nur noch die Formel dafür bemerkt und so entsteht der Schein, als ob ich aus dieser heraushandelte und mich durch sie bestimmen ließe, während ich in Wahrheit *aus* Gewohnheit und Uebung dem Prinzip *gemäß* handle. Darnach beurteilt sich auch Kants Lehre vom kategorischen Imperativ und seine rigoristische Opposition gegen die Möglichkeit eines sittlichen Handelns aus Neigung. Die vollendete sittliche Handlung ist eben keine vereinzelte und isoliert in meinem Leben dastehende, sondern eine gewohnheitsmäßige, also durch Neigung bestimmte und aus dem Ganzen meines Charakters mit Notwendigkeit hervorgehende. Ob ich sie auf ihren Begriff bringe, die Formel dafür mir in das Bewußtsein rufe, ist an sich nebensächlich, in vielen Fällen nicht nötig, einem besonders gewissenhaften Mann aber, wie Kant einer war, bei allen wichtigeren Vorkommnissen Bedürfnis; und es ist von Zeit zu Zeit gewiß für jeden notwendig, um sich selbst kennen zu lernen, sich daraufhin zu prüfen und in der einmal eingeschlagenen Richtung zu erhalten. Deswegen ist auch umgekehrt die Richtigkeit der Formel noch kein Beweis für die Richtigkeit des Handelns: auch hier ist Selbsttäuschung möglich, die Formel ist noch da, die Richtung aber ist unbemerkt eine andere geworden, wie sich mancher zu einer politischen Partei noch dem Namen nach bekannt und selbst auf Grund von Gewöhnung an seine Zugehörigkeit zu derselben glaubt, während

er in Wahrheit längst über sie hinausgewachsen ist und mit seinen Sympathien und Anschauungen auf einer ganz anderen Seite steht. Aber diese Formeln können doch auch positivere Bedeutung gewinnen, Gefühle der Billigung sich an sie anschließen. Und dabei geht es mit ihnen, wie immer und überall, wo das Bewußtsein eingreift: dieses hemmt den Ablauf einer gewohnheitsmäßigen Handlung, erschwert ihn und bringt ihn ins Stocken: und so hat überhaupt das sich Besinnen und Ueberlegen dem Wollen gegenüber eine aufschiebende Wirkung, weshalb manche besondere Hemmungsapparate im Gehirn annehmen zu müssen glauben. Und nun ist ein Konflikt zwischen diesen Formeln als den Vertretern der Gewohnheit, in Wahrheit zwischen dieser selbst und dem Neuen, das an mich herantritt, meinen Affekt erregt und mich im Sturme mit sich in anderer Richtung fortreißen möchte, möglich und vielfach zu bemerken.

Um aber darüber weiter reden und die Willenslehre, so weit sie uns hier interessiert, zum Abschluß bringen zu können, müssen wir erst noch die Frage nach dem Inhalt des Willens beantworten.

2) Der Inhalt des Willens.

Die Frage nach dem Inhalt unseres Willens interessiert uns gerade vom Standpunkt des Gefühls aus ganz besonders. Ursprünglich ist jedes Wollen, in seiner einfachen Form als Begehren, ein Wollen von Lust oder ein Widerwille gegen Unlust, also gerichtet auf meinen Gefühlszustand. Freilich will man bald genug scheinbar nicht mehr das Gefühl, sondern den Gegenstand, der das Gefühl erregt; aber doch erst, wenn und seitdem der Gegenstand bekannt ist als der, der das Gefühl befriedigt und immer nur darum, weil er es befriedigt. Thatsächlich kann ich mich daher niemals für etwas entscheiden, das zu meinem Gefühl in gar keiner Beziehung steht, es käme ja sonst nicht einmal in mein Bewußtsein, würde nicht apperzipiert werden können. Und ich kann mich für nichts entscheiden, das nicht in positiver Beziehung zu mir steht, Wert für mich hat, mir irgendwie Lust verschafft oder verspricht. So ist in der That

„nicht bloß der Eudämonismus, die Rücksicht auf das Gefühl der Lust überhaupt, sondern auch der Egoismus, die Rücksicht auf das Gefühl der eigenen persönlichen Lust notwendig in jedem menschlichen Wollen enthalten," wie es Sigwart[1]) ganz richtig und ganz ehrlich sagt. Nur muß man dabei nicht notwendig an die Vorstellung der künftigen Lust denken, die wir nach und durch Erreichung des Zweckes zu erwarten haben: sie taucht in der That vielfach nicht in unserem Bewußtsein auf; das im Trieb und im Wollen selbst liegende Gefühl der Unlust, das mit dem Handeln selbst eintretende Lust- und Kraftgefühl, die innere Befriedigung, daß es zum Entschluß, zum Handeln kommt und die dadurch herbeigeführte Befreiung von der Spannung, von Zweifel und Unsicherheit, das sind vielfach die Gefühlsmomente in und während des Wollens und Handelns. Der Tapfere, der sich jauchzend dem Feind entgegen in den Tod stürzt, denkt nicht an Künftiges, sondern handelt heraus aus dem Enthusiasmus des Augenblicks und findet in ihm sein höchstes Glück.

Aber die sittlichen Handlungen, höre ich fragen, die eben darum sittlich sind, weil sie selbstlos sind? Wie wir früher bei den altruistischen Gefühlen des Wohlwollens, des Mitleids und dgl. eine Beziehung auf das Ich und den Lustzustand des Ich konstatieren mußten, so fehlt eine solche auch bei den moralischen, also selbstlosen Handlungen nicht. Nur weil man, wo von Lust und eudämonistischen Motiven die Rede ist, sofort an die nächstliegende einzelne und an sinnlich-körperliche Lust zu denken pflegt, ist die Lehre des Eudämonismus so in Verruf gekommen. Und beim Egoismus vollends denken wir stets an die bewußte Entgegensetzung des Ich gegen die Zwecke aller andern, an das rücksichtslose sich Hinwegsetzen, das absichtliche Verletzen derselben in seinem völlig isoliert gedachten Interesse. So gefaßt ist der Egoismus verwerflich und nur verwerflich; im Wortlaut lag aber diese schlimme Mitbezeichnung ursprünglich nicht. Und wo vollends vom Eudämonismus die Rede ist, da ist jenes

[1]) Sigwart, Vorfragen der Ethik 1886. S. 6; s. oben S. 171.

Stadium des Begehrens einer einzelnen, isolierten Lust schon überschritten, da handelt es sich bereits um ein Allgemeines, um ein sozusagen hypothetisches Wollen: der Eudämonist will nicht nur die nächste beste Lust von Fall zu Fall, sondern er will die Lust als solche, die höchste Lust, das Glück im Vollsinn des Worts, und diese Lust soll oberstes Gesetz, letzter Zweck seines Handelns im ganzen sein. Dann wird es aber nötig, unter den einzelnen Lüsten zu sichten, eine Auswahl zu treffen, die einen abzuweisen, weil sie Unlust im Gefolge haben oder größere Lust verhindern, andere zu bevorzugen, weil sie mehr Dauer versprechen. So wird die Lust zum Prinzip, und alles Einzelne wird darauf hin angesehen, ob es dazu paßt und stimmt. Aber man täusche sich auch hier nicht: es ist dies nur ein philosophisches Prinzip, eine philosophische Abstraktion, der Mensch handelt so, als ob das sein Prinzip wäre, aber er denkt nicht jedesmal daran und rechnet nicht sorgfältig den Lustkonto durch.

Und jedenfalls, „gut" wäre das nicht. Sehen wir zu: was heißt denn das Gute wollen und das Wollen des Guten? Hier handelt es sich ohnedies nicht mehr um ein einzelnes Objekt und Ziel, sondern um den Willen selbst, so wollen, daß ihm das Prädikat gut beigelegt werden kann. Was heißt aber in diesem Sinne gut? So nennen wir das Kind, das sich durch Gehorsam und Folgsamkeit die Zufriedenheit seiner Eltern und Lehrer verdient und verdienen, ihre Liebe dadurch vergelten will; so den Mann, der seinen Beruf treu und gewissenhaft erfüllt und sich dadurch die Achtung und das Vertrauen seiner Umgebung erwirbt, so die Frau, die auf ihren guten Namen zarte Rücksicht nimmt und ehrbar und in den Schranken der Sitte sich hält. Aber man sieht alsbald, daß auch hier überall noch Selbstsucht, der Gedanke an das Glück mit unterläuft. Und nicht bloß hier, sondern auch bei dem, der um Gottes, um seiner Seelen Seligkeit willen handelt, entdecken wir Reste des Egoismus, deutliche Zeichen einer eudämonistischen (d. h. Glücksuchenden) Gesinnung. Und so bliebe schließlich nur der, der das Gute thut um des Guten willen, der auf alles Glück verzichtet und nötigen Falls sogar sich

selbst hingiebt und der Pflicht sein Leben zum Opfer bringt. Aber man sehe wohl zu: freilich handelt es sich hier um die Preisgabe aller kleinen und kleinlichen Interessen; aber Glück, Lust und Seligkeit findet der Mensch gerade in diesem Verzicht auf das Kleine und Nebensächliche, in dieser Selbstlosigkeit, in dieser Unterwerfung unter ein Gesetz, das ihm als das Höchste und Wertvollste gilt. Kant redet vom Gefühl der Achtung vor dem Sittengesetz; setzen wir dafür das Wohlgefallen am Gesetz, die Lust zum Guten und die Freude am Guten, so haben wir mitten in diesen rein sittlichen Gefühlen und Motiven das Unkraut des Eudämonismus, nur in unserem Sinn nicht als Unkraut. Und dazu kommen die sympathetischen Gefühle, von denen früher die Rede war: ich finde mein Glück nur in und mit, nur durch das Glück der andern, mir ist nicht wohl, wenn ich um mich her Not, leibliche, geistige, sittliche Not sehe, darüber vergesse ich mich selbst und suche zu helfen und gehe auf in dieser Arbeit für andere, in diesem sozialen Dienst am Ganzen. Sollte es nun als eine Stufe niedriger Sittlichkeit oder gar als Unsittlichkeit angesehen werden, wenn ich erkenne, daß in der Angemessenheit an das irgendwie formulierte Sittengesetz nicht nur objektiv das Gute besteht, sondern hier allein auch mein wahres Wohl, die innere Harmonie und Gesundheit, die völlige Befriedigung meines Ich, mein höchster persönlicher Wert gefunden werden kann?

Im Sittengesetz haben wir einen jener obersten und allgemeinsten Grundsätze; die Triebfeder aber, die mich antreibt mein Handeln in Uebereinstimmung mit diesem Gesetz einzurichten, muß im Gefühl gesucht werden, und dieses Gefühl hängt notwendig mit meinem Ich zusammen, ist ganz genau besehen ein egoistisches. Dagegen bildet auch die Thatsache möglicher Konflikte zwischen Begehren und Wollen, zwischen Lust (Neigung) und Pflicht, Sinnlichkeit und Vernunft, Fleisch und Geist keine Gegeninstanz. Es ist dabei nicht so, als ob auf der einen Seite mein Ich, mein Ego, auf der andern ein mir fremdes Anderes stünde.[1]) Vielmehr, wenn verschiedene Vorstellungen und Möglichkeiten des Handelns vor mir auftauchen, der Gedanke an eine

[1]) S. oben S. 60 f.

naheliegende isolierte Lust, die Erwägung, was wohl die Welt dazu sagen werde, die Rücksicht auf die innere Harmonie meines Wesens, die Frage, was ich mir selbst wert bin und was mir an mir das Wertvollste ist, so ist bis zur Willensentscheidung ein Konflikt allerdings möglich. Aber ein Konflikt zwischen Gedanken und Ueberlegungen *in mir*: alles ist ein Stück von mir, liegt in mir, geht mich an, es handelt sich um *mein* Interesse, um *meinen* Wert, um das, was *für mich* gut und das höchste Gut ist. Und schließlich erhält doch dasjenige das Uebergewicht und den Sieg, das den höchsten Gefühlswert *für mich* hat.

Doch das führt noch zu einer Frage, die wir hier wenigstens streifen, aber in einem besondern Abschnitt besprechen müssen, zu der Frage nach der Willensfreiheit.

3) Die Freiheit des Willens und das Freiheitsgefühl.

Vielfach ist unser Handeln thatsächlich, oder wie Wundt sagt: eindeutig bestimmt, so daß von einer Wahl oder von vorangehenden Konflikten und Ueberlegungen nicht die Rede ist; und zwar gilt dies nicht bloß von Triebhandlungen, die ja ohnedies niemand als freie bezeichnen wird. Auf der andern Seite giebt es aber doch zahlreiche andere Fälle, wo eine solche Bestimmtheit und Eindeutigkeit fehlt, wo wir einer Mehrheit von Möglichkeiten gegenüberstehen, sei es daß wir vor der Ausführung ein Schwanken in uns wahrnehmen oder erst nachdem gehandelt ist, das Gefühl, die Vorstellung, den Gedanken haben, wir hätten auch anders handeln können. Das ist das sogenannte *Freiheitsgefühl*, eine psychologische Thatsache, die jeder aus eigener Erfahrung kennt und in sich konstatieren kann. Aber ebenso ist es eine Thatsache, daß Menschen, denen wir die Freiheit des Handelns am ehesten geneigt sind abzusprechen, Kinder, Wilde, rohe brutale Naturen dieses Freiheitsgefühl am allerstärksten in sich tragen und keinen Augenblick an seiner Untrüglichkeit zweifeln, daß dagegen der ältere, erfahrene und gebildete Mensch immer mehr das Gefühl der Abhängigkeit in sich ausbildet, so

daß man sagen könnte, das Freiheitsgefühl sei eine abnehmende Größe.

Was ist aber nun der Inhalt dieses Gefühls? Doch nur das, daß alle meine Handlungen von mir ausgehen, daß ich die causa derselben bin, nahe verwandt somit mit dem Kraftgefühl, sozusagen eine Seite desselben isoliert, potenziert und verallgemeinert, auf das Ganze des Ich bezogen, wie umgekehrt das Abhängigkeitsgefühl sich wesentlich auf die Stellung des Ich im ganzen bezieht. Ueber das aber, um was es sich in der Freiheitsfrage handelt, sagt das Gefühl nichts aus, nämlich was unser Wollen und Handeln seinerseits bestimme, ob es überhaupt bestimmt und motiviert, ob es determiniert oder indeterminiert sei? Vielmehr wissen wir in vielen Fällen, auch wo wir uns frei glauben, daß und wodurch unser Handeln in der That determiniert und bestimmt gewesen ist; wir reden von zwingenden Gründen, wir sehen nicht nur bei uns, sondern auch bei nahen Bekannten mit ziemlicher, mit großer, mit fast absoluter Sicherheit voraus, wie sie in einem gegebenen Fall, den wir genauer kennen, handeln werden, handeln müssen. Und so werden wir auch in den Fällen, wo uns der Bestimmungsgrund unbekannt ist, annehmen dürfen, daß ein solcher vorhanden war, wenn wir nur im stande sind, begreiflich zu machen, warum und wie sich das Woher unserem Wissen hat entziehen können, wenn wir nur den Schein der Bestimmungslosigkeit und damit auch das Freiheitsgefühl zu erklären vermögen. Freilich ein Einwand liegt nahe, der unsere ganze Argumentation über den Haufen zu werfen droht, noch ehe wir recht damit angefangen haben. Um zu zeigen und zu beweisen, daß ich mich nicht nur frei fühle, sondern daß ich es auch wirklich bin, kann ich mich auch gegen die mir bewußten und mich sonst bestimmenden Motive entscheiden: hier handle ich wirklich gegen die Motive, handle frei. Aber auch ohne alles Motiv, ohne jeglichen Bestimmungsgrund? Ist nicht der Grund dafür, daß ich mich dieses Mal gegen jene näher liegenden oder gewöhnlichen Motive entscheide, eben darin zu suchen, daß ich die Macht meines Willens zeigen, mich stark, mich heroisch beweisen

möchte? Dieser Wunsch oder Trieb, wie man es heißen will, ist hier das Ausschlaggebende und Motivierende, ist in diesem Fall das stärkere Motiv, sei es nun daß ich dadurch theoretisch einen Beweis für den Indeterminismus liefern oder daß ich praktisch meine Kraft, meinen Heroismus erproben und etwas Ungewöhnliches und Unerhörtes leisten will: das Jünglingsalter ist die eigentliche Zeit für solche Kraftproben und daher hier, wo ohnedies auch äußerlich die Ungebundenheit des Lebens am größten zu sein pflegt, auch das Freiheitsgefühl fraglos am stärksten.

Nun hat Sokrates den Satz aufgestellt: niemand thut freiwillig Böses, was der Mensch als gut erkannt hat, das muß er auch wollen und muß er auch thun. Das ist freilich falsch und widerspricht vielfacher Erfahrung. Aber das Falsche daran ist nicht der Determinismus, sondern der Intellektualismus, der Primat des Denkens. Nicht Gedanken und Erkenntnisse, sondern Gefühle regieren und lenken den Willen, wie dies auch Bismarck jüngst in einer seiner Reden ausgesprochen hat: „Das Gefühl ist, wenn es zur Entscheidung kommt, stärker und standhafter als der Verstand des Verständigen.“ Diese Gefühle und Gefühlswerte, die den Willen bestimmen, können, aber müssen nicht in Erkenntnisse verwandelt, in Urteile formuliert, begrifflich fixiert werden. Bleiben sie aber unausgesprochen und unklar, entzieht sich das Motiv einer Willensentscheidung der hellen Beleuchtung des Denkens und Erkennens, so können wir nicht angeben, warum wir so wollen und handeln, und glauben nun, wir handeln unmotiviert und grundlos, und nennen dann ein solches Handeln frei. Oder aber geschieht dies, und zwar noch viel häufiger, nach der That. Hier ist sogar Verschiedenes möglich: das Dominierende und uns bewußt gewordene Motiv hat sich in der Handlung sozusagen ausgelebt und erschöpft; nun treten in unserem Bewußtsein an die von ihm verlassene leere Stelle die andern zurückgedrängten und in der Handlung unberücksichtigt gebliebenen Gefühle und verlangen wenigstens nachträglich noch mitsprechen zu dürfen. Und sie spielen dann in der Reue eine Rolle: diese ist nichts anderes als der Wunsch,

anders gehandelt zu haben und das Mißvergnügen darüber, daß man so und nicht anders gehandelt hat; die abgewiesenen Motive machen sich hier geltend, verstärken sich wohl auch und überzeugen uns von der Unrichtigkeit unseres Schrittes. Und nun kommen auch noch die Folgen und bringen uns das Verfehlte und Verhängnisvolle der Handlung zum Bewußtsein; und diese so teuer erkaufte Einsicht und Belehrung wird dann auf die Zeit vor der Ausführung zurückdatiert: damals handelte ich, wie ich motivierter Weise mußte; heute würden andere Motive und bessere Einsicht da sein und demgemäß würde ich anders handeln; und nun der rasche Schluß, die Illusion, daß ich auch früher schon anders hätte handeln können. Endlich, Vorstellungen reproduzieren sich leicht, Gefühle ohne Vorstellungen schwer, und daher wissen wir nachträglich noch, was wir gedacht, aber jedenfalls nicht klar und deutlich, wie wir gefühlt haben; und deshalb finden wir es nun unbegreiflich, daß wir so gehandelt haben, und ziehen daraus wiederum den vorschnellen Schluß, daß wir auch anders hätten handeln können.

Das Hauptmotiv aller unserer Handlungen aber wird am meisten übersehen, und das ist der Charakter. Dieser Begriff, von dem früher schon die Rede war,[1]) führt uns auf die wichtige psychologische Thatsache der Gewöhnung und der Uebung zurück. Nicht nur jede einmal ausgeführte Bewegung wird vermöge der hinterlassenen Dispositionen ein zweites und drittes mal leichter wiederholt, zumal wenn sie als zum Ziele führend Gefühlswert hat, sondern ebenso erzeugt auch jedes öfter dagewesene Gefühl dieselben oder ähnliche Vorstellungen, denselben Gedankenverlauf. Darauf beruht das Ich mit seinem ganzen reichen Inhalt, als Einheit in der Mannigfaltigkeit. Das Ich nun als wollendes und handelndes ist der Charakter: indem ich handle, handle ich auf Grund aller früheren Erfahrungen, aller erworbenen Dispositionen, ähnlich wie der Aktenmensch die casus similes und Präcedenzfälle herbeiruft, handle *aus meinem Charakter heraus*. Wenn man ein Kind in einem bestimmten Fall mehrmals gezwungen hat zu gehorchen, so gehorcht es die ferneren

[1]) S. oben S. 178 f.

Male ganz von selbst, es ist ihm zur Gewohnheit geworden, so zu thun und bald kann es gar nicht mehr anders als so. Wird man älter, so hat sich diese Macht der Gewöhnung verstärkt, wie ein Netz breitet sie sich über unser ganzes Dasein und Handeln aus, und so kommt sie uns natürlich auch in manchen Fällen und bis zu einem gewissen Grad zum Bewußtsein; und dann bringt man sie auf Formeln und kleidet sie in Sätze und glaubt, diese Formeln und Sätze seien selber das Ausschlaggebende, während in Wahrheit die Gewohnheit oder sagen wir hier besser: die Gewöhnung uns nötigt, zu handeln wie wir handeln und uns ein Abweichen ganz unmöglich macht. Weil sich aber diese Gewohnheit hinter den Grundsätzen verbirgt und uns in ihrer Bedeutung und Kraft jedenfalls nur selten zum Bewußtsein kommt, so entsteht der Schein eines Handelns nach Grundsätzen, der Schein eines freien Handelns. Und auch an jene Formeln und Grundsätze heftet sich die Macht der Gewohnheit: sie haben wir von Jugend auf gelernt, sie hat man uns wohl gar mit dem religiösen Nimbus göttlicher Sanktion eingeprägt, sie werden von allen anständigen Menschen anerkannt und gepriesen, und dadurch erhalten sie selbst auch Affektions- und Gefühlswert (das Jahr übt eine heiligende Kraft; was grau vor Alter ist, das ist ihm göttlich) und gehen somit ebenfalls in diejenigen Bestimmungsgründe meines Handelns ein, die man als Summe aller Gewohnheiten und Gewöhnungen, Uebungen und Dispositionen, geläufigen Vorstellungen und formulierten Regeln, Maximen und Grundsätze — Charakter nennt.

Daher kann ich voraussehen und voraussagen, was ein Mensch thun wird, wenn ich seinen Charakter kenne: durch ihn wird er bestimmt, ihm gemäß handelt er. Freilich giebt es auch charakterlose, unberechenbare Menschen, bei denen sich nie voraussehen läßt, wie sie in einem gegebenen Fall handeln werden: aber wird man sie für freier halten, als den charaktervollen, den Mann mit festem, sicherem Charakter? Bei ihnen fehlt es an jenen Dispositionen, sei es infolge angeborener Schwäche (es haftet nichts, sie lassen durch

wie ein Sieb; das Temperament des Sanguinikers gehört hierher) oder infolge einer mangelhaften Erziehung und Gewöhnung (so ist die Launenhaftigkeit mancher Frauen zu erklären). Denn der Charakter ist das Produkt von beidem: das Angeborene, das Temperament bildet die Unterlage, die Erziehung im weitesten Sinne des Worts macht den Menschen erst zu dem, was man Charakter nennt, der selbst nie angeboren, sondern stets erworben, Produkt und Ergebnis ist.

Aber steht mit dem Gesagten nicht im Widerspruch, daß man sich auch gegen den Charakter entscheiden, ihm zuwider handeln kann? Der Charakter wirkt mit der Macht der Gewohnheit und des Vorhandenen: kommt nun ein Neues, eine neue Aufgabe an den Menschen heran, so wird sie in dubio dieser Gewohnheit und diesem Vorhandenen gemäß ausgeführt, darnach gemodelt, dadurch bestimmt: ich entscheide mich so wie ich es gewohnt bin, wie es in meiner Natur (d. h. der zweiten Natur, dem Charakter) liegt. Aber es ist auch möglich, daß dieses Neue mit ganz besonders starkem Gefühlswert an mich herantritt und mich in eine neue, in seine Bahn mit fortreißt, die Macht der Gewohnheit bezwingt und den Menschen bestimmt, dieses Mal abweichend von sich selbst zu handeln; ein ähnliches ist uns bei dem Akt der Apperception bereits begegnet. Das pessimistische Sprichwort, daß jeder Mensch seinen Preis habe, beruht auf einer psychologisch richtigen Beobachtung, und der Pietist, der versichert, Gott habe ihn fallen lassen, kleidet damit nur die Schwäche seines Charakters gegenüber dem übermächtigem Reiz des Neuen (der Versuchung) in eine beschönigende und heuchlerische Phrase. Aber dieser Sieg des Neuen ist Ausnahme, die Regel bleibt: Operari sequitur ex esse, nur gilt sie in unserem Sinn nicht, wie Schopenhauer im Anschluß an Kant meint, für den metaphysischen (intelligibeln), sondern für den rein empirischen Charakter, mit dem wir es hier allein zu thun haben, während wir von einem anderen überhaupt nichts wissen. Der Zirkel, daß sich der Charakter auch wieder aus dem Handeln bildet (esse sequitur ex

operari), bietet dabei keine Schwierigkeiten. Wohl aber verstehen wir jetzt auch, wie der Schein der Freiheit eine abnehmende Größe ist: so lange der Charakter noch unentwickelt, noch nicht fest ist, handelt der Mensch sprungweise, launenhaft, unberechenbar, d. h. aber nicht freier, sondern vielmehr impulsiver und abhängiger von isoliert auftretenden Motiven und Gefühlen. Der Charakterfeste dagegen ist der, dessen Handeln durchaus gewohnheitsmäßig funktioniert. Daher ist es auch für den Erwachsenen unmöglich, seinen Charakter völlig zu ändern, ein ganz Neuer zu werden; der Charakter ist unsere zweite Natur geworden, und naturam expellas furca, tamen usque recurret! Dem Charakter gemäß handelt man aber deshalb, weil es viel schwerer fällt, sich gegen ihn, in ungewohnter Richtung zu entscheiden, und so geht bei dem sittlichen Charakter die Neigung durchaus Hand in Hand mit der Pflicht.

Noch viel mehr als beim Charakter, der doch oft mit dem andringenden Neuen starke Kämpfe ausfechten muß, ist dies der Fall beim (sittlichen) Takt.[1]) Hier tritt auch für das Bewußtsein das Freiheitsgefühl fast völlig zurück; denn für ihn giebt es überhaupt kein Ueberlegen, kein Schwanken, kein Wählen, eindeutig wie im Trieb ist hier der Wille bestimmt. Man handelt so wie man handelt (taktvoll), weil man gar nicht anders kann, aber ohne zu reflektieren, fast instinktiv; und man trifft dabei (denn das liegt im Begriff des Taktvollen) durchweg das Richtige. Trotz dieser instinktiven Treffsicherheit ist es aber doch kein Angeborenes; denn es handelt sich dabei um die Verhältnisse des Einzelnen zu der Gesellschaft, zu deren Sitten und Lebensnormen und im höchsten Sinn wie bei Sokrates auch zu den Normen der Sittlichkeit: sie muß man erst kennen, auf sie muß man merken und achthaben, muß Rücksicht nehmen auf Personen und auf Verhältnisse. So beruht der Takt auf Erfahrung und muß gelernt sein; aber es gehört auch von Natur etwas dazu,

[1]) Lazarus, Das Leben der Seele 3², 1882, S. 1—65. Jhering, Zweck im Recht 2², S. 45 ff. Es muß hier zum Teil schon Gesagtes (S. 177) wiederholt werden.

eine gewisse Feinfühligkeit und Verständnisfähigkeit, eine Raschheit und Versatilität des Auffassens, Geistesgegenwart und zugleich ein Herz für das Milieu, in dem man sich bewegt. Dann aber ist der Takt die höchste Kunst, eine wahre Lebenskunst, im einzelnen Fall sich jenen allgemeinen Formen und Normen durchaus anzupassen, ja anzuschmiegen, mit der größten Sicherheit sich in ihnen zu bewegen und fraglos das Richtige zu treffen. Ein solches Handeln ist durchaus natürlich und ungezwungen und erregt als ein Anmutiges ein ästhetisches Wohlgefallen, wie wir denn auch an gebildeten Frauen vor allem den Takt bewundern und sie um deswillen Lebenskünstlerinnen nennen. Das Wort aber zeigt, wie früher schon erwähnt, daß es sich dabei um ein wesentlich Gefühlsmäßiges handelt: man hat es im Gefühl, im Griff sozusagen; wer dagegen solchen Takt nicht besitzt, der muß es sich in jedem einzelnen Fall erst lange überlegen, und eben deswegen greift ein solcher im gesellschaftlichen Leben viel leichter fehl, weil hier die Anwendung der Regeln durchweg individuell gestaltet werden muß und man keine Zeit hat, sich darüber immer erst lange zu besinnen. Stets aber ist Takt ein Zeichen von Bildung und Sache der Bildung, als ein Erworbenes und auf Uebung Beruhendes dem Charakter verwandt, aber gefühlsmäßiger und instinktiver, zarter und anmutiger als er.

So führen alle diese Begriffe auf dasselbe Resultat, zum Determinismus,[1]) und das, was ihm scheinbar entgegensteht, dient, richtig verstanden, allemal nur dazu, ihn zu bestätigen; und

[1]) Ich will mich ausdrücklich zu diesem —ismus bekennen, obgleich ich sonst weder von Ismen noch von Bekenntnissen ein Freund bin, um nicht wieder zu so unglaublichem Mißverstehen Anlaß zu geben, wie es der Kritik meines Standpunkts durch Dr. N. Kurt „Das Freiheitsdogma in seinen neuesten Gestaltungen" zu Grunde liegt. Wo übrigens „Tiraden" zu finden sind, bei mir oder auf dem Titelblatt dieses Broschürchens, das sich selbst als „kritische Weckrufe an die Gebildeten aller Stände" bezeichnet, das wird nicht schwer zu entscheiden sein; zum Tiradenmachen ist mir das Leben viel zu ernsthaft, und zum Streiten um Worte ohnedies.

wenn man etwa hofft, ihn auf metaphysischer oder ethischer Grundlage überwinden zu können, oder gar glaubt ihn hier beseitigen zu müssen, so ist darüber zwar an dieser Stelle nicht zu handeln, aber das Präjudiz für ihn ist doch recht stark, wenn die psychologische Beobachtung und Erfahrung sich auf seine Seite schlägt. Determinismus aber bedeutet nichts anderes, als daß der Mensch stets auf Grund von Motiven und auf Grund des stärksten Motivs handle. Das durchschnittlich mächtigste aller Motive aber ist die Gewohnheit, und die Summe des Gewohnheitsmäßigen im Willen, der Willensdispositionen ist der Charakter. Gerade aber weil der Mensch neben den Reizen und isolierten Gefühlen sich vor allem durch ihn bestimmen läßt, so handelt er, obgleich determiniert, doch spontan, ist er selbst die Ursache seiner Handlungen und für sie verantwortlich, weil alles aus dem Ich hervor und durch dasselbe hindurchgeht. Der Schein der Freiheit aber entsteht durch die Lücken unseres Bewußtseins und unserer Erinnerung über unsere Motive, vor allem aber durch das Ignorieren der Gewohnheit und ihrer Macht, des Charakters und seines Einflusses: was durch ihn am festesten gebunden ist, das eben erscheint uns als ungebunden und frei. Thatsächlich zu Grunde aber liegt dem Freiheitsgefühl und dem Freiheitsschein — das Kraftgefühl, das Ichgefühl; und das ist eine Realität. Wenn man aber unter Berufung auf psychologische Thatsachen und Erfahrungen der im Determinismus steckenden Anerkennung des Kausalitätsgesetzes für das Seelenleben ein anderes, etwa mit Wundt[1]) das Gesetz des Wachstums der Energie entgegenstellen wollte, so würde ich die Entscheidung darüber der Metaphysik überlassen müssen. Nur die Berufung darauf, daß im Seelischen die Ursache oft nur klein, die psychischen Wirkungen dagegen unendlich groß seien, hier also eine Art schöpferischer Kausalität anzuerkennen sei, könnte ich nicht gelten lassen. Wenn ein Wort, das an mein Ohr dringt, einen Sturm in mir entfesselt, der mein ganzes Seelenleben schüttelt, umgestaltet

[1]) Wundt, System der Philosophie S. 314 ff.

und ungeahnte Kräfte in neuen Bahnen wirken läßt, so ist das von der Wirkung des Funkens, der in ein Pulvermagazin fällt, nicht wesentlich verschieden: die Affekte, die hierdurch wachgerufen, die Ideenassociationen, die angeregt, die Stimmungen, die ausgebreitet, die Handlungen, die erst unüberlegt im Affekt, dann wohlbedacht und mit planvoller Absicht ausgeführt werden und ihrerseits wieder auf die Weiterentwicklung meines Seelenlebens zurückwirken, sind alles wohlmotivierte psychologische Vorgänge und Prozesse, die uns von einer „schöpferischen Synthesis" zu sprechen weder nötigen noch das Recht geben. Auch bei der chemischen Synthese (Quecksilber und Schwefel) entsteht ein Neues (Zinnober); auch im Bereich der Naturvorgänge gilt das Prinzip der Aequivalenz nur annähernd: ist es wunderbar, daß die viel kompliziertere psychische Synthese auch weit ergiebiger und das Ergebnis bei etwaiger Umkehrung des Prozesses viel unvollkommener ist? Schöpferisch möchte ich aber darum diese Synthese doch nicht nennen, denn Schöpfung ist Wunder und heischt nicht nur einen sich bescheidenden, sondern prinzipiellen Verzicht auf das Begreifen!

4) Die Leidenschaft.

Ehe wir uns ein abschließendes Urteil über das Verhältnis von Gefühl und Willen bilden können, müssen wir noch den Begriff der Leidenschaft ins Auge fassen. Das Wort schon weist hin auf Leiden, auf Passivität und somit berührt es sich aufs engste mit den von uns schon behandelten passiones oder Affekten. Affekt und Leidenschaft auseinanderzuhalten ist nicht immer leicht, sie sind auch häufig genug, selbst von Denkern wie Descartes und Spinoza, zusammengeworfen worden. Das liegt nicht sowohl an dem schwankenden Sprachgebrauch, der auch da, wo prinzipiell unterschieden wird, manches bald zu der einen bald zu der andern Klasse zählt, sondern es beruht vielmehr auf dem thatsächlich nahen Zusammenhang zwischen Fühlen und Wollen, so daß das eine bald dorthin, das andere bald hierhin gerechnet werden mag. Aber der Unterschied, wie ihn

schon Kant[1]) richtig bestimmt hat, ist doch der, daß der Affekt stets plötzlich und tumultuarisch, als Ueberraschung auftritt und seine Spuren zunächst nur in dem Gefühlsleben hinterläßt (Abklingen in der Stimmung) und die Bewegungen und Handlungen, zu denen er führt, etwas Unbewußtes haben. Nun kann auch die Leidenschaft heftig, tumultuarisch auftreten, aber sie muß nicht so sein; wohl aber ist sie das, was der Affekt von Haus aus nicht ist, sondern was erst aus ihm sich herausbilden kann, eine Disposition, und zwar eine Disposition des Begehrens und Wollens, die Neigung nach einer bestimmten Richtung hin, die aber so stark, intensiv, vertieft ist, daß sie den Menschen ganz und gar beherrscht und ausfüllt und namentlich auch sein Denken dauernd beeinflußt und vollständig in ihren Dienst zieht.

Mit dem Affekt aber hängt die Leidenschaft dadurch zusammen, daß sie vielfach aus ihm entsteht und sich entwickelt und gelegentlich wieder zu Affekten derselben Art führt, sich in Affektausbrüchen äußert und aus der Verborgenheit in dieser Form ans Licht tritt. Diese Ausbrüche sind aber für das Bild der Leidenschaft durchaus nebensächlich, die Hauptsache ist die dauernde Vorherrschaft einer einzelnen Neigung und die Beherrschung des ganzen Gedankengangs und Vorstellungsverlaufs durch ein Begehren in einseitiger Richtung. Ueber dem einen, was erstrebt wird, wird alles andere vergessen und vernachlässigt und dafür steht jenes Eine beständig im Vordergrund des Interesses: es erscheint dem Denken als das allein Berechtigte, Notwendige und Giltige, als durchaus richtig, gut und schön, und so wird es mit allen Gründen verteidigt und erwiesen. Das ist

[1]) Kant, Anthropologie § 79; „Die Neigung, durch welche die Vernunft verhindert wird, sie, in Ansehung einer gewissen Wahl, mit der Summe aller Neigungen zu vergleichen, ist die Leidenschaft. Man sieht leicht ein, daß Leidenschaften, weil sie sich mit der ruhigsten Ueberlegung zusammenpaaren lassen, mithin nicht unbesonnen sein dürfen, wie der Affekt, daher auch nicht stürmisch und vorübergehend, sondern sich einwurzelnd, selbst mit dem Vernünfteln zusammen bestehen können, der Freiheit den größten Abbruch thun, und wenn der Affekt ein Rausch ist, die Leidenschaft eine Krankheit sei."

die Sophistik der Leidenschaft, wie sie von Sophokles und Shakespeare so oft gezeichnet worden ist — man denke an Kreon in der Antigone, an Othello oder Lady Macbeth —, eine Leidenschaft, die blind macht und sich selber täuscht, das Denken fälscht und nachträglich die Resultate, die zum voraus feststehen, scharfsinnig und künstlich rechtfertigt. Das Widerspruchsvolle daran ist aber, daß dieses scheinbar Notwendige und Allgemeingiltige (als Sache des Denkens muß es sich so darstellen) in Wirklichkeit ein durchaus Partikulares ist. In normalen Verhältnissen hat jeder einzelne Zweck Beziehung zum Gesamtzustand des Ich und muß sich nach diesem richten; in der Leidenschaft ist es umgekehrt: das ganze Ich steht im Dienst dieser einen partikularen Neigung und muß sich in allen seinen Funktionen von ihr die Richtung geben lassen. Und ähnlich wie bei der Begierde zeigt sich dieser Widerspruch dann auch im Verhältnis der Leidenschaft zu dem von ihr Erstrebten: erreicht sie ihr Ziel, so ist doch nur ein Teil des Ich befriedigt und das Ganze bleibt unbefriedigt; so ist der Leidenschaftliche ein ewig nach Labsal dürstender, selbst mitten im Haben und Erreichen gequälter und gefolterter Tantalus. Und zugleich ist die Leidenschaft ein Krankhaftes, der fixen Idee Verwandtes: von der Leidenschaft muß man kuriert werden, der vernünftigen Selbstbeherrschung gegenüber ist sie Wahnsinn. Wenn aber einmal gesagt worden ist, es sei in der Welt noch nie etwas Großes ohne Leidenschaft zu stande gekommen, so beruht das auf einer Verwechslung mit der Begeisterung,[1]) die freilich auch die Form der Leidenschaft annehmen kann; aber ihr Inhalt verdient es, den ganzen Menschen auszufüllen und bleibend im Vordergrund seines Interesses zu stehen: die Einseitigkeit wird hier selbst zum Ganzen, und gebändigt wird die Glut der Begeisterung durch die Besonnenheit, welche gegen die leidenschaftlich-fanatische Gleichgültigkeit in der Wahl der Mittel schützt.

Der Gegenstand der Leidenschaft aber kann alles sein, was Gefühlswert für den Menschen hat und Zweck seines Wollens und

[1]) S. oben S. 202 f.

Handelns werden kann. Auch das Beste kann ebenso wie das Niedrigste und Gemeinste mit Leidenschaft erstrebt werden: in Liebe und Haß, im Spiel und in der Arbeit, in Kunst und Wissenschaft, in Politik und Religion giebt es Leidenschaftliche und Leidenschaften. Um so gefährlicher sind diese, ob sie nur einen einzelnen beherrschen und sein Herz veröden, oder ob sie Massen ergreifen und zu Ausbrüchen eines wilden Fanatismus hinreißen.

5) Das Wesen des Willens.[1])

Indem wir zurückblicken auf den Inhalt dieses Kapitels und das Ganze überschauen, müssen wir fragen: was ist denn nun der Wille? Wir haben zuerst die verschiedenen Formen des Willens kennen gelernt, als da sind Trieb, soweit man ihn hierher rechnen darf, Begierde, Wunsch, Sehnsucht und endlich Wollen im engeren Sinn mit Zweck, Mitteln und Folgen. Den Inhalt des Wollens aber bildet das zu Erreichende, der Zweck, der als Motiv und durch Motive den Willen in Bewegung setzt; weil aber die Motive sich widersprechen und gleichzeitig verschiedene Zwecke an den Menschen herantreten können, so führen sie in dieser Verschiedenartigkeit zum Schwanken und Zweifeln, nötigen zu einer kürzeren oder längeren Ueberlegung, fordern schließlich Wahl und Entscheidung, das Fassen eines bestimmten Entschlusses. Zwecke aber sind entweder isolierte oder werden sie einbezogen in die Totalität des Ich, und schließlich erscheint als das Höchste das Handeln nach allgemeinen Maximen und obersten Prinzipien, ein „nach", das freilich in Wirklichkeit nur ein „gemäß" ist; denn zuletzt steht als Wichtigstes und Entscheidendes hinter allem und für alles doch der Charakter.

Wo steckt denn nun aber überall hier das Wollen? Zunächst ergiebt sich, daß wir es durchaus nicht mit einfachen, sondern meist mit recht komplizierten Erscheinungen zu thun haben; selbst in der primitivsten Form des Triebs ist es bereits ein Zusammengesetztes, das sich von niederen und relativ einfachen Anfängen aus immer

[1]) cfr. hiezu Oswald Külpe, die Lehre vom Willen in der neueren Psychologie, Philos. Studien V, 1889. S. 179—244. 381—446.

mehr entwickelt, verfeinert und kompliziert. Zum Bewußtsein aber kommen uns diese Vorgänge alle, soweit nicht Vorstellen und Denken dabei im Spiel ist, und das läßt sich ja leicht ausscheiden und absondern, in der Form von Gefühlen: das Gefühl ist das, was den Willen als Motiv in Bewegung setzt, der Gefühlswert giebt den Ausschlag und die Entscheidung, im Innervatios- und Kraftgefühl kommt uns die Aktion des Wollens zum Bewußtsein, im Verantwortlichkeits- und Freiheitsgefühl giebt sich mir der Willensakt als der meinige zu erkennen, in der Reue oder in der Freude am Erfolg spiegelt sich Gelingen und Mißlingen, Wert oder Unwert der Handlung als der meinigen wieder.

Daher ist es kein Wunder, daß man den Willen überhaupt aus der Reihe der Seelenvermögen, um mich der Kürze halber dieses alten Ausdrucks zu bedienen, hat eliminieren wollen und daß sich Theorien gebildet haben, die die Phänomene des Wollens aus anderen einfacheren Elementen des Seelenlebens zu erklären versucht haben. In der Herbartschen Psychologie versteht sich das von selbst. Wo das ganze Seelenleben von metaphysischen Voraussetzungen aus auf das Spiel von Vorstellungen zurückgeführt werden soll, muß sich das natürlich auch der Wille gefallen lassen. Auch zur Erklärung des Begehrens bleibt hier nichts anderes übrig, als das Bestehen unserer Vorstellungen im Bewußtsein und das Emporsteigen derselben zu einem klareren Bewußtsein; und zwar wird man Begehren zu nennen haben die fortlaufenden Uebergänge aus einer Gemütslage in die andere, deren hervorstechendes Merkmal das Hervortreten einer Vorstellung ist, die sich gegen Hindernisse anfarbeitet und dabei mehr und mehr alle andern Vorstellungen nach sich bestimmt, indem sie die einen weckt und die anderen zurücktreibt; von Abscheu aber (dem Gegenpol des Begehrens) reden wir da, wo ein ganzes System zusammenwirkender Vorstellungen sich wider eine einzelne, sie alle drückende Vorstellung in Freiheit zu setzen strebt und damit aus irgend einem Grunde nicht sogleich zu stande kommen kann. Daß hier ein einziger Punkt des Vorgangs,

um nicht zu sagen ein bestimmter einzelner Fall, ganz willkürlich herausgegriffen und verallgemeinert wird, um auch den Willen in das Prokrustesbett der metaphysischen Annahmen und Grundlagen zu zwängen, ist schon zu oft wiederholt worden, als daß ich es hier noch im einzelnen nachzuweisen nötig hätte: mit Herbarts Seelenlehre steht und fällt auch diese seine Beschreibung und Theorie des Willens, für uns ist sie mit jener gefallen und beseitigt.

Im Grunde löst auch Münsterberg[1]) die Willenshandlung als Bewußtseinserscheinung in Vorstellung auf, wenn er sie auf antizipierte Erinnerungsvorstellungen reduziert und sagt, daß wir dann „von einer Willensleistung sprechen, wenn der Wahrnehmung eines durch eigene Bewegung erreichten Effektes die Vorstellung der Erreichung, respektive der Bewegungsempfindung die Erinnerungsvorstellung derselben d. h. die Innervationsempfindung voranging;" in diesem Innervationsgefühl „als dem konstanten Signal der Bewegung, das zugleich inhaltlich der Bewegung entspricht, glauben wir nun unwillkürlich auch die Ursache derselben zu sehen." Die materialistische Hypothese, die er daran anschließt, interessiert uns hier nicht: sie ist ebenso berechtigt wie jede andere, leidet an denselben Fehlern wie der Materialismus überhaupt und vermeidet dieselben Fehler, welche er vermeidet. Dagegen scheint mir die psychische Erklärung oder Beschreibung selbst nicht ganz klar: Münsterberg vermischt Vorstellung und Gefühl; so sympathisch mir die Betonung des Innervationsgefühls ist und so gewiß antizipierende Vorstellungen beim Wollen eine Rolle spielen, so bleibt eben doch Gefühl und Vorstellung verschieden und mit einem „d. h." und einem „zugleich" wird uns den beiden nicht eines. Und die Selbstbeobachtung zeigt mir deutlich, daß sie verschieden sind: in den antizipierenden Vorstellungen liegt das nicht, was ich Wollen nenne (wenn E. Richter in seinen sozialdemokratischen Zukunftsbildern den Sozialistenstaat antizipiert, so will er ihn darum doch nicht!), sondern ausschließlich im Gefühl und nur im Gefühl.

[1]) Münsterberg, Die Willenshandlung. 1888.

Im Gegensatz zu diesen Auflösungsversuchen steht Wundt,[1]) der zwar ebenfalls die äußere Willenshandlung als die Apperception einer Bewegungsvorstellung faßt, aber in der Apperception selbst die primitive Willensthätigkeit, im Willen somit das Allerursprünglichste, mit Bewußtsein und Seelenleben überhaupt Zusammenfallende sieht und daraus dann eine metaphysische Hypothese vom Willenswesen der Welt zu gewinnen sucht. Die richtige Beobachtung, daß mit der Intensität der Apperception einer Körperbewegungsvorstellung auch der Drang zu dieser Bewegung selbst wachse, reicht jedoch nicht hin, um die äußere Willenshandlung als spezielle Form der Apperception erscheinen zu lassen, bedarf vielmehr selbst erst einer Erklärung durch das Mittelglied des Gefühls; und die Apperception als Willensthätigkeit anzusehen, hat sich uns längst schon[2]) als unthunlich herausgestellt: nicht durch den Willen, sondern durch das Gefühl und den Gefühlswert kommt eine Vorstellung in unser Bewußtsein. Und endlich ist auch Wundts Anschauung mehr eine metaphysische als eine empirisch psychologische.

Wir müssen vielmehr vom Trieb als dem Grundphänomen ausgehen.[3]) In ihm ist das Gefühl das Treibende und Primäre, und als Gefühl kommt uns der ganze weitere Verlauf, kommt uns alles, was man hier Wollen nennt, zum Bewußtsein. Daß es die Vorstellungen nicht sind, in denen der Wille besteht, ergiebt sich daraus, daß diese erst, nachdem „gewollt" worden ist, auf Grund von Erfahrungen in das Bewußtsein kommen können; sind sie freilich einmal dagewesen, so stellen sie sich, aber wiederum nur infolge des ihnen anhaftenden Gefühlstons, mit Regelmäßigkeit jedesmal ein und überdecken als das Klarere das im Dunkel bleibende Gefühl. Aber nicht alles Gefühl kommt uns als Wollen zum Bewußtsein, wie es darnach scheinen könnte,

---

[1]) Wundt, Physiolog. Psychologie 2^3, S. 463 ff., bes. 470 f.

[2]) s. oben S. 46 ff.

[3]) So auch Horwicz in den kurzen Andeutungen eines Vortrags „zur Entwicklungsgeschichte des Willens". 1876. cfr. zum Folgenden auch die Theorie von Alex. Bain, the senses and the intellect. 3. Aufl. 1868.

wenn wir den Satz aufstellen: kein Gefühl ohne Bewegung: nicht diejenigen Gefühle, welche nur Bewegungen in den Zentralteilen auslösen (um mich der Kürze halber so auszudrücken), also nur den Vorstellungsverlauf in Bewegung setzen; nicht diejenigen, welche zu schwach sind und daher gewissermaßen auf halbem Wege stecken bleiben; und endlich auch nicht diejenigen, bei denen der Uebergang ein sofortiger und völlig spontan verlaufender ist: Reflexbewegungen können Willenshandlungen gewesen sein, aber sie sind es nicht mehr; und auch Triebhandlungen bezeichnet man nur uneigentlich als Willenserscheinungen. Und so bleiben für das, was wir als Willen ansprechen, nur diejenigen Gefühle übrig, welche durch eine Periode der Hemmung, die zu überwinden, der Spannung, die zu lösen ist, hindurch in Aktion übergehen.

All' unser Thun ist durch Gefühle kausiert. Wo diese uns eindeutig und direkt in Bewegung setzen, da reden wir nicht von Wollen, sondern nur wo eine Spannung zu lösen ist, wo Schwierigkeiten zu überwinden sind, ein Motiv sich gegen ein anderes durchsetzen muß, wo sich das Kraftgefühl als Gefühl der Anstrengung äußert. Denn diese Ueberwindung von Hemmungen, diese Lösung der Spannung kommt uns als Innervations- und Spannungsgefühl zum Bewußtsein, womit sich nachträglich noch die Bewegungsgefühle selbst verbinden. So ist es mit einem Wort das Kraftgefühl, vermöge dessen ich mich als causa weiß und wornach alles von mir ausgeht, alle diese Vorgänge und Leistungen die meinigen sind. Darin liegt dann freilich auch die Beziehung zum Bewußtsein, zur Apperception, zum Ichgefühl, in der Weise wie es früher schon von uns gefunden und beschrieben worden ist. Und hierhin weisen auch gewisse Erscheinungen bei Geisteskranken, wo wir für das Fehlen jener Hemmung den bezeichnenden Ausdruck haben: bei dem ist eine Schraube los. Denn schließlich liegt überhaupt die höchste Leistung des Willens darin, gewisse Impulse unterdrücken und hemmen zu können und so den höheren sittlichen Motiven gegen diese momentanen Impulse Zeit und Raum zum Wirken zu schaffen.

Worin nun aber diese Kausalität, diese innere Thätigkeit des

Ich, die uns im Gefühl zum Bewußtsein kommt, besteht — ich fühle mich als Kraft, aber bin ich auch Kraft und was heißt das? —, darüber läßt sich empirisch nichts sagen. Gegeben ist sie uns in ihrer einfachsten Form des Triebs nur als Gefühl, aber nicht als einheitliches, sondern als eine Reihe von Gefühlen, und ist der Trieb einmal befriedigt worden, so verbinden sich damit Vorstellungen, die auf den höheren Stufen des Wollens ohnedies nicht fehlen. Was wir Willen nennen, ist somit nie etwas Einfaches und Primäres, sondern jederzeit ein Komplex, ein Zusammengesetztes. Der primärste Vorgang aber — denn im Seelenleben handelt es sich um keine begriffliche Wesenheiten und Substanzen, sondern um Vorgänge und Prozesse — spricht sich aus in dem Satz: kein Gefühl ohne Bewegung. Hier haben wir den bekannten Bogen vom Sensorischen zum Motorischen, psychisch kommt uns das als Gefühl zum Bewußtsein, psychisch ist es Gefühl; und somit ist das Gefühl für die empirische Psychologie das Erste oder Letzte — je nachdem. Dem gegenüber sind Vorstellungen sekundär, und das Wollen gar, sofern es aus Gefühlen und Vorstellungen sich zusammensetzt, erst tertiär.

Wenn ich aber weitergehen und sagen wollte, daß jenem Grundgesetz alles psychischen Geschehens und Lebens: kein Gefühl ohne Bewegung! in der materiellen Welt der Gegensatz von Attraktion und Repulsion entspreche, so wäre ich damit an der Schwelle der Metaphysik angelangt, und die Versuchung läge nahe, die Gedanken weiterzuspinnen und eine Brücke zwischen Natur und Geist im luftigen Reich der Hypothesen zu schlagen.[1]) Aber wir bleiben hübsch bescheiden auf empirischem Boden, erkennen die alte Dreieinigkeit von Vorstellen, Wollen und Fühlen an, sind aber überzeugt, daß dem letzten die erste Stelle gebührt unter diesen drei.

[1]) Das Gefühl zum Weltprinzip zu machen, hat wie schon erwähnt (S. 14) F. Ritter von Feldegg, das Gefühl als Fundament der Weltordnung 1890 versucht. Es wäre vielleicht einem methodisch denkenden und besonnen sich haltenden Metaphysiker doch möglich, dies in einer der Lächerlichkeit weniger ausgesetzten Weise noch einmal zu versuchen.

VII. Abnormitäten im Gefühlsleben.

Was vom gesunden Zustand gilt, muß sich mutatis mutandis auch im kranken Seelenleben wiederfinden, und die andersartigen Erscheinungen hier werden gewissermaßen die Probe für das Exempel dort abzugeben haben. Daß ich dabei fast ausschließlich auf die Mitteilung von Psychiatern angewiesen bin,[1]) versteht sich von selbst, würde aber nur dann einen Vorwurf begründen, wenn ich über das Gefühl nur Neues beibringen und nicht vielmehr das Ganze des Gefühlslebens, wie wir es aus vielfacher Beobachtung heraus kennen, darstellen wollte. Schlimmer ist, daß gerade über Gefühlserscheinungen bei Geisteskranken die Berichte verhältnismäßig dürftig und einförmig sind; die Gründe hiefür liegen auf der Hand, uns wird dadurch die Aufgabe wesentlich erleichtert.

1) Die Geisteskrankheit ist meist nicht auf einmal da, obgleich in seteneren Fällen namentlich bei erblich Belasteten die Erscheinungen zuweilen auch plötzlich hervorbrechen können, sondern es gehen ihr als Zeichen der Erkrankung allerlei Vorboten voran, wobei es oft schwierig ist zu sagen, ob die Grenze geistiger Gesundheit bereits überschritten und Geistesstörung anzunehmen sei. Und hier ist es nun für unsere Auffassung vom primären Charakter des Gefühls eine Bestätigung eigener Art, daß der Beginn fast immer in einer Veränderung der Gesamtstimmung, also des Gefühlslebens zu suchen ist. Es ist ja nur natürlich, daß, wenn das Gefühl wirklich das

[1]) Neben verschiedenen Einzelbeobachtungen, wie sie in der Zeitschrift für Psychiatrie mitgeteilt sind, stütze ich mich auf Spielmann, Diagnostik der Geisteskrankheiten 1855; W. Griesinger, Die Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten. 3. Aufl. 1871. Krafft-Ebing, Lehrbuch der Psychiatrie 2. Aufl. 1883; Kirchhoff, Lehrbuch der Psychiatrie 1892.

Primäre ist, auch die Veränderung in ihm am ersten sich spürbar machen muß; aber ebenso bezeichnend ist es, daß hier die Erkrankung noch sozusagen im Dunkel bleibt; erst wenn die klareren sekundären Vorgänge des Vorstellens und Wollens von der Krankheit ergriffen werden und diese sich im Denken und Sprechen, im Thun und Handeln äußert, ist der Wahnsinn zum Ausbruch gekommen.

Dabei ist es dann weiterhin fast selbstverständlich, daß das Gewöhnliche in diesem Anfangsstadium eine Verstimmung nach der düsteren Seite hin, also psychische Depressionszustände bilden, ein unbestimmtes Krankheitsgefühl, das in seiner Unklarheit doppelt drückt und ängstigt, eine ärgerlich reizbare oder eine schmerzlich deprimierte und ganz apathische Grundstimmung, welche sich oft an ein schweres Erlebnis anknüpft und diesem zur Last gelegt wird, an ihm haftet und nicht mehr mit ihm fertig werden kann. Dieses Stadium, oder wenn es als leichtere Erscheinung der Geisteskrankheit chronisch und sozusagen auf der Grenze derselben bleibt, diese Form derselben nennt man ganz richtig Melancholie[1]), mit dem Namen jenes Temperaments, das alle Eindrücke im Gefühl lange festhält und gefühlsmäßig nach- und abklingen läßt; als ein solches Nachklingen, nur krankhaft gesteigert und verlängert, tritt sie uns auch hier entgegen.

Es giebt aber auch krankhaft heitere Stimmungen, die sich bis zu förmlicher Lustigkeit und Ausgelassenheit steigern können: der Erkrankende fühlt sich frischer und wohler als je, glaubt sich fähig zu großen Leistungen und ist in diesem gehobenen Selbstgefühl glücklich und fröhlich, liebenswürdig und munter, ja geradezu ausgelassen und selig. Namentlich in diesem Falle verbirgt sich die Krankheit oft lange, da vielmehr der Schein erhöhten Wohlbefindens täuscht und trügt. Und endlich ist auch als drittes ein rasches und unvermitteltes Uebergehen vom einen zum andern, von Lust zu Schmerz, von Trauer zu Freude, eine erhöhte Launenhaftigkeit, der sogenannte Stimmungswechsel möglich.

---

[1]) Krafft-Ebing, Die Melancholie 1874.

Vielfach hängt besonders jene erste Form der Depression und Verstimmung zusammen mit krankhaften körperlichen Gefühlen, die dann falsch gedeutet werden. Es sind vor allem Zustände der inneren Organe, Gemeingefühle, aber auch Geschmack und Geruch, Gesicht und Gehör können krankhaft affiziert sein. Eine eigentümliche Perversion, häßliche Idiosynkrasien treten zu Tage, Blumenduft wird als unangenehm empfunden, Gestank erregt Lust, ekelhafte Speisen werden mit Behagen verschlungen, Geräusch und Geschrei gerne gehört, grelle Farben bevorzugt. Vor allem aber zeigt sich solche Steigerung und Perversion im Geschlechtsleben:[1]) als Nymphomanie tritt jene bei Frauen auf; in Unlustempfindungen dem anderen und Lustgefühlen dem eigenen Geschlecht gegenüber mit dem Drang zu entsprechendem Geschlechtsverkehr zeigt sich diese.

Unter diesen krankhaften Erscheinungen des Gefühlslebens ragt besonders die sogenannte Präcordialangst hervor: es ist dem Kranken, als ob ihm das Herz zusammengedrückt würde, ein Gewicht darauf läge und ihm die Brust zersprengen wollte. Und natürlich ist, daß sich im Zustand der Reizbarkeit auch häufiger und intensiver als bei Gesunden Affekte einstellen: Zornausbrüche, Wutanfälle, Wonneschauer, ekstatische Verzückungen u. dgl.

Diese Gefühle wirken nun auch in ihrer Verstimmung und Veränderung wie das normale Gefühlsleben auf Inhalt und Verlauf der Vorstellungen ein. Die Apathie hemmt den Ablauf, verlangsamt das Tempo bis zur Lückenhaftigkeit und in einem oft höchst auffälligen Maße; die Gefühlsaufregung hat umgekehrt Beschleunigung desselben zur Folge, die erst als besondere Lebhaftigkeit erscheint und witzig klingt, aber schließlich in Gedankenflucht und Ideenjagd ausartet und in völliger Verworrenheit und fragmentarischer Zerrissenheit endigt. Inhaltlich nimmt der ganze Vorstellungsverlauf die Färbung der veränderten Grundstimmung an: der Melancholische produziert nur noch trübe Bilder, der heiter Erregte sieht alles im

[1]) Krafft-Ebing, Psychopathia sexualis 1886.

rosigsten Licht und baut sich Luftschlösser aller Art; die Angst läßt überall Schreckuisse und Feinde sehen; Größenwahn und Verfolgungswahn sind hier ebenfalls zu nennen. Und auch die Art, wie die Vorstellungen sich aneinander reihen, wird eine andere: die äußerliche Freude an ähnlich klingenden Worten, an Reim und Vers überwiegt und läßt um diesen Preis auch das Sinnloseste gelten. Vor allem aber gehören hieher die Zwangsvorstellungen und fixen Ideen. Der Kranke wird gewisser quälender und lästiger Gedanken nicht los, obgleich er das Ungereimte derselben wohl einsieht; oder er kommt, in der Grübelsucht, von Fragen und Zweifeln meist über religiöse oder metaphysische Dinge nicht weg. Wichtig ist aber hiebei das Gefühl des Zwangs, das dem Kranken selbst krankhaft und peinlich erscheint.

Die Wahnvorstellungen und fixen Ideen hängen wiederum vielfach mit jenen krankhaften Gemeingefühlen zusammen, von denen oben die Rede war: sie sind — darin mit den Illusionen verwandt — nichts als falsche Deutungs- und Erklärungsversuche solcher Gefühle, wobei die Form, in die sich diese Deutung kleidet, natürlich vom Bildungsstand und Interessenkreis des Gesunden abhängt; hier spielen namentlich Verfolgungs- und Größenwahn ihre Rolle. Liegen diesen Vorstellungen wirklich periphere Reize zu Grunde, so sind es Illusionen, die bei dem Kranken im Unterschied von der Illusion des Gesunden leicht eine phantastische Gestalt annehmen; ist dagegen die Erregung eine centrale, so sind es Hallucinationen, welche aber vom Geisteskranken nicht als solche erkannt, sondern mit objektiven Sinneswahrnehmungen verwechselt und als solche behandelt werden, wobei übrigens der Unterschied zwischen Sinnestäuschungen und erregtem Phantasiespiel oft sehr schwer festzustellen ist. Schließlich spinnt sich der Kranke in ein wahres Wahnsystem ein und verliert jede Möglichkeit der Kritik seinen Deutungen, Wahngebilden und fixen Ideen gegenüber. Dabei ist das Schwinden der tieferen Teilnahme für andere, das sich Zurückziehen auf die eigene Persönlichkeit ein sicheres Zeichen für den beginnenden geistigen Zerfall.

Endlich: kein Gefühl ohne Bewegung! gilt auch hier. Die

krankhaften Gefühle haben ein krankhaftes und verkehrtes Wollen und Handeln im Gefolge. Schon die natürlichen Triebe äußern sich oft merkwürdig gesteigert und kraß; neben der schon genannten Nymphomanie ist hier die Freßgier und die Trinksucht des Quartalsäufers zu nennen; und ebenso steht dem perversen Geschlechtstrieb die widerliche Erscheinung des Kotessens zur Seite. Auch ein heftiger Trieb zu körperlicher Bewegung äußert sich in beständiger Unruhe, in ziel- und zwecklosem Umherlaufen, im Sammeln aller denkbaren Gegenstände; und wenn dabei kein Ermüdungsgefühl eintritt, so beweist das doch wohl, wie stark das Gefühl der Unlust sein muß, das zu diesen Bewegungen treibt und die sie begleitende Ermüdung nicht aufkommen läßt. Den Zwangsvorstellungen entsprechen die Zwangshandlungen: zünd' an! schlag zu! und er thut's, trotz klarer Einsicht in das Verwerfliche derselben, voll Angst vor sich selbst, in tiefem Abscheu über das, was er nicht lassen kann. Endlich entsprechen den Gefühlen auch die Gefühlsäußerungen und Ausdrucksbewegungen in Haltung, Gang, Mienenspiel, Sprechweise und Schrift. Der Apathie verwandt und aus ihr als einem allgemeinen Unlustgefühl hervorgehend ist die Abulie, die zunächst in einem Mangel an jeder eigenen Initiative, in leichter Bestimmbarkeit und scheinbarer Charakterlosigkeit sich äußert, dann aber im Blödsinn bis zum völligen Aufhören des Wollens und Erlöschen jedes Triebes, auch des Selbsterhaltungstriebs sich steigert, so daß zwangsweise Fütterung notwendig wird.

Alles das sind Bewußtseinsstörungen; im engeren Sinne versteht man aber darunter Veränderungen des Gesamtbewußtseins, der Bewußtseinslage und -Höhe einerseits, des Selbstbewußtseins andererseits. Zunächst, wiederum der Apathie entsprechend, werden wir jene Zustände zu nennen haben, in denen das Bewußtsein traum- und schlafartig wird, über das ganze innere Sehfeld eine Art von Schleier ausgebreitet erscheint, die Aufmerksamkeit für nichts zu gewinnen ist (Störung im Apperceptionsorgan!?) und infolge dessen auch nichts haften bleibt. Solche Dämmerzustände können sich bis zur

völligen Bewußtlosigkeit steigern; und auf der andern Seite können ganze Zeiträume im Gedächtnis ausgelöscht werden und sich Lücken bilden für unser Bewußtsein. Und damit hängt wohl auch jene Duplicität des Bewußtseins zusammen, von der früher schon die Rede war.[1]) Zunächst nur eine Aufhebung des Bewußtseins der Einheit läßt sie sich dann freilich bei einer Anschauung, für die dasselbe phänomenologisch Ergebnis ist, leicht erklären, ohne daß man zu der Zweiheit der beiden Hirnhemisphären seine Zuflucht nehmen müßte und an die Möglichkeit des Doppelsehens mit den beiden Augen als ein Analogon erinnern dürfte. Und auch jenes völlige Auseinanderfallen der Persönlichkeit in zwei, jenes wirkliche Doppelleben mit zwei verschieden gestimmten, verschiedenartige Charakterzüge zeigenden und nichts von einander wissenden Personen darf wohl aus solchen Dämmerzuständen und zugleich aus wechselnden Stimmungslagen, von denen die eine aus völlig ungewohnten und fremdartigen Gemeingefühlen hervorgeht, begriffen werden. Und darin findet dann auch jenes sich selbst Verlieren des Kranken, der nihilistische Wahn seine Erklärung, wovon ja ebenfalls früher schon die Rede war.

Schließlich endigen alle diese Krankheitserscheinungen im terminalen Blödsinn, der als agitierter in läppischem Gefasel und sinnloser Beweglichkeit sich äußert, in dem faden Lächeln oder weinerlichen Grinsen des blöden Gesichtes aber doch noch Spuren von Gefühlswirkungen verrät, namentlich wenn diese Ausdrücke wechseln; im apathischen Blödsinn dagegen hört alles auf, die geistigen Funktionen sind erstorben, der psychische Mensch ist tot.

2) Eine neue Reihe von Problemen hat der Psychologie der Hypnotismus aufgegeben, und es ist erfreulich, daß man auch in Deutschland anfängt, demselben eben auch im Interesse der psychologischen Wissenschaft mehr Aufmerksamkeit zu schenken.[2]) Einst-

---

[1]) S. oben S. 63.

[2]) Die Litteratur hat ziemlich vollständig zusammengestellt M. Dessoir, Bibliographie des modernen Hypnotismus 1888. Freilich

weilen sind wir freilich noch im Stadium des Beobachtens und Thatsachen Sammelns, wobei man nicht vorsichtig genug in der Sichtung und Prüfung des Materials sein kann. Dabei sind wir jedoch hier insofern noch in einer verhältnismäßig günstigen Lage, als gerade für das Gefühlsleben sich nicht allzu viel ergiebt und ergeben kann. Immerhin dürfen wir nicht ganz daran vorübergehen.

Ob alle Menschen hypnotisiert werden können, scheint immer noch nicht ganz ausgemacht; daß Neurasthenische und Hysterische dafür besonders empfänglich sind, spricht für ein pathologisches Moment in der Hypnose; und die geringe Widerstandsfähigkeit der meisten Menschen würde dann nur als ein Beweis mehr für das Neuropathische unserer überhasteten und überreizten Generation anzusehen sein. Charakteristisch ist schon die Art, wie in den Zustand der Hypnose versetzt wird: angestrengte Aufmerksamkeit auf einförmige Sinneseindrücke (Fixieren eines glänzenden Gegenstandes, Achtsamkeit auf das Ticken einer Uhr) oder das leichte Streichen des Körpers mit der Hand und das wiederholte Zureden einzuschlafen, wobei mir das physische Moment des Fühlens und Hörens immer noch wichtig zu sein scheint neben dem suggestiven, sind die Mittel, durch welche dieser eigenartige Zustand hervorgerufen wird. Charakteristisch ist dann weiter auch hier das Moment der Einübung. Von Anfang an sind die meisten nur schwer zu hypnotisieren; ist es aber das eine und andere Mal gelungen, dann wird der Zustand leichter und immer leichter wiederholt und der leiseste Anstoß, jetzt allerdings schon das suggerierte Wort: schlaf ein! genügt zur Versetzung in den hypnotischen Zustand. Umgekehrt dient als geeignetstes Mittel zum Aufwecken das Anblasen, also ein einmaliger starker und doch

---

ist die Lawine inzwischen noch entsprechend angewachsen. Vgl. auch Schmidkunz, Psychologie der Suggestion 1892, der aber in Gläubigkeit und Kritiklosigkeit sehr weit geht. Die Schrift von A. Lehmann, Die Hypnose und die damit verwandten normalen Zustände, Leipzig 1890 ist mir leider nicht zugänglich gewesen.

wohl ungewohnter Sinneseindruck, der ähnlich wie der Kitzel große Irradiationsfähigkeit hat.

Die Erscheinungsformen sind sehr mannigfaltig und individuell vielfach verschieden; die Versuche zu gruppieren und nach Stadien zu gliedern gehen noch weit auseinander. Als Anfangsstadium wird vielfach eine Lethargie beobachtet, in der Empfindung und körperliches Gefühl fast ganz erloschen ist; der Eingeschläferte macht den Eindruck eines Gelähmten. In einem weiteren Stadium tritt Katalepsie, Muskelstarre ein: den einzelnen Gliedern oder dem ganzen Körper können Stellungen gegeben werden, welche, obwohl sie im normalen Zustand mit großer Anstrengung verbunden sind, hier außerordentlich lang und ohne alles Müdigkeits- oder Schmerzgefühl festgehalten werden; auch hiebei versteht sich Anästhesie und Analgesie von selbst. Daneben (in einem neuen Stadium?) kommen nun aber automatische Bewegungen unter dem Einfluß des Hypnotiseurs zu stande, welche auf Suggestion zurückgeführt werden müssen. Der Hypnotisierte thut, was ihm auf irgend eine Weise vom Hypnotiseur suggeriert wird, sei es nun, daß dieser es ihm ausdrücklich befiehlt oder es ihm vormacht oder die einleitende Bewegung an ihm vornimmt, woran sich die andern dazu gehörigen Bewegungen ganz mechanisch und von selbst anschließen. Während die ganze übrige Welt für den Hypnotisierten zu existieren aufgehört hat und versunken scheint, schenkt er dem Hypnotiseur ausschließliche und keineswegs verminderte Aufmerksamkeit und befindet sich in absoluter Abhängigkeit von ihm. Der Hypnotiseur kann ihm dabei das Unglaublichste einreden, daß er schlecht Schmeckendes mit den Zeichen des Entzückens ißt, Anwesende für nicht anwesend erklärt, ja sogar sich selbst als den, der er ist, vergißt und eine ihm fremde Rolle spielt, eine fremde Persönlichkeit annimmt. Während die Analgesie den Hypnotismus bei Operationen verwertbar macht, findet sich in dem höheren Stadium des eigentlichen Somnambulismus zuweilen auch eine auffallende Steigerung der Empfindlichkeit der Sinne — Hyperästhesie; namentlich der Geruchssinn, aber auch der Tast- und Temperatursinn verfeinern

sich, so daß der Hypnotisierte durch den Widerstand der Luft auf die Nähe von im Wege stehenden Gegenständen aufmerksam wird. Die Aussagen über angenehm erhöhtes Lebensgefühl oder über wonnige Seligkeitsempfindungen sind durchaus vereinzelt, und es bleibt natürlich zweifelhaft, ob ihnen ein wirkliches Fühlen zu Grunde liegt. Und ebenso steht der Amnesie für alles während der Hypnose Erlebte in einzelnen Fällen die gesteigerte Erinnerungsfähigkeit oder Hypermnesie gegenüber; und auch die über den hypnotischen Zustand hinausreichende Wirksamkeit der Suggestion (posthypnotische Suggestion) bildet davon eine Art Ausnahme. Der eigentliche Somnambulismus kommt übrigens nur in ausgesprochen pathologischen Zuständen, namentlich bei Hysterischen vor, und eben deshalb ist hier besondere Vorsicht notwendig, da bei solchen Kranken Täuschung — Lüge und Selbsttäuschung — an der Tagesordnung ist.

Eine Theorie, die alle diese merkwürdigen und seltsamen Zustände zu erklären vermöchte, fehlt uns noch durchaus; wird ja sogar darüber gestritten, ob wir es überhaupt mit seelischen Erscheinungen zu thun haben und ob nicht vielmehr bei den automatischen Bewegungen des Hypnotisierten der psychische Parallelprozeß fehle. Das geht wohl zu weit und ließe manches unerklärt. Eher werden wir an Hemmungserscheinungen zu denken haben: die angestrengte Aufmerksamkeit auf den einen Reiz oder auf den Hypnotiseur ruft sehr rasch eine starke Ermüdung hervor und betäubt das Organ der Intelligenz, läßt die Großhirnrinde „einschlafen", und so ist der Wille und die Aufmerksamkeit gelähmt, das Bewußtsein, wie Wundt[1]) mehr hübsch als klar sagt, „verengt". Was dagegen automatisch weiter laufen kann, das bleibt in seiner Funktion erhalten, also auch die Fähigkeit zu gewissen Triebbewegungen und Nachahmungsbewegungen. Fraglich ist, ob dabei wirklich eine Steigerung der Erregbarkeit der Sinnescentren anzunehmen ist oder ob diese nicht vielmehr nur nach dem Gesetz des Kontrastes durch das Wegfallen aller die Aufmerk-

[1]) W. Wundt, Hypnotismus und Suggestion 1892.

samkeit sonst ablenkenden Reize gesteigert *scheint*? Die Hauptsache bleibt aber das Automatische; und damit hängt zusammen, daß, weil das Bewußtsein nichts damit zu thun hat, alles so sicher und normal verläuft (cfr. die Sicherheit des wirklichen Nachtwandlers). Weil aber das Bewußtsein weggefallen und das Ich sozusagen suspendiert ist, so regiert diesen Automaten nicht das eigenen Ich, sondern ein fremdes Ich, soweit es und von welchen Punkten aus immer es sich zu diesen halbschlafenden Menschen einen Zugang zu schaffen und Einfluß auf ihn zu gewinnen vermag. Daß dabei das Gefühl am wesentlichsten beeinträchtigt, vollständig oder fast vollständig erstorben erscheint, beweist wiederum nur die nahe Beziehung desselben zu Bewußtsein und Aufmerksamkeit, die centrale und primäre Stellung, die es im Seelenleben einnimmt. Daß sich aber der Hypnotiseur Gehör verschaffen kann und seinen Befehlen Folge geleistet wird, zeigt doch, daß wenigstens da, wo es sich um mehr als um die Ausführung von ganz einfachen koordinierten Bewegungen handelt, ein Rest von Gefühl und Bewußtsein vorhanden sein muß; ein Gefühl der Schwäche und Abhängigkeit ist bei diesen nervenkranken Somnambulen ja gewiß Voraussetzung, und daher die große Leichtigkeit, mit der sich der Hypnotiseur in den Besitz ihres seelischen Lebens setzt und die vielleicht auf einem Gefühl der Hilflosigkeit und Abhängigkeit ihm gegenüber mit beruht. Schmidkunz[1]) meint, daß über das, was vom seelischen Leben übrig bleibt, „nähere Beobachtungen von Wert wären, mehr als so viele andere Spezialitäten." Er hat Recht; aber allzuviel verspreche ich mir davon nicht. Die Hauptsache, was die Psychologie durch die Hypnose gelernt hat, ist doch nur das, daß der Umfang des Automatischen in unserem Leben erheblich größer ist, als wir vorher anzunehmen geneigt gewesen sind. Und mit dem Automatischen und Mechanischen hat es das Gefühl am allerwenigsten zu thun; denn jenes tritt ja gerade da ein, wo und dadurch ein, daß Bewußtsein und Gefühl verschwinden.

[1]) Schmidkunz, a. a. O. S. 147.

Schluß.

Im Gefühl dringen wir, wie ich glaube, bis zu der tiefsten Tiefe des psychischen Lebens vor, soweit als überhaupt empirisch vor- und eingedrungen werden kann. Schon daraus ergiebt sich seine Bedeutung für das Ganze des Seelenlebens. Und doch ist es bis daher in der wissenschaftlichen Betrachtung dem Erkennen und Wollen gegenüber fast wie ein Minderwertiges immer zu kurz gekommen. Man hat das Gefühlsleben entweder als ein die beiden andern störendes und beeinträchtigendes Element, als ein zu Ueberwindendes und zu Beseitigendes angesehen oder darin doch nur eine Art von Luxus, etwas wie den Sonntag des Lebens finden wollen. Diese Auffassung geht offenbar auf die alte Vermögenslehre zurück, die trennt und scheidet, was doch in Wahrheit zusammengehört; im psychischen Geschehen ist ein Ineinander, ein inniges Verschlungen- und Verwobensein, und die einzelnen Fäden dieses Gewebes lassen sich nur vom abstrahierenden Denken aussondern, in Wirklichkeit sind sie nicht getrennt. Und so konnten denn auch wir nicht dem Fühlen für sich allein nachgehen: da müßte das Ergebnis dürftig und lückenhaft bleiben; sondern wir haben im Vorstellen und Denken, im Wollen und Handeln Gefühl und Gefühle gesucht und gefunden, unzertrennlich mit diesen anderen Funktionen verknüpft selbst da, wo wir es am wenigsten erwartet hätten. Fühlen ist die Sprungfeder des Erkennens, das Motiv alles Handelns; es liegt auch inhaltlich allem Erkennen als das Ursprüngliche zu Grunde, wie ja auch Kinder immer zuerst sich emotionell, gefühlsmäßig erregt zeigen, lange ehe sie zu erkennen und zu reflektieren vermögen, und erst allmählich wird der Gefühlscharakter abgestreift und es bleibt als Rest eine

relativ gefühlsfreie Erkenntnis übrig. Noch viel sichtbarer aber bleibt das Wollen an das Fühlen geknüpft, von dem es ausgeht, da alle Motive Gefühle sind, und vor allem weil es uns ausschließlich nur in der Form von Gefühlen zum Bewußtsein kommt. Ueberhaupt aber kommt uns zum Bewußtsein nur, was Gefühlswert hat: daher steht das Gefühl an der engen Pforte des Bewußtseins und entscheidet über Aufnahme oder Nichtaufnahme, über Ja oder Nein. So ist Bewußtwerden Gefühltwerden, und Selbstbewußtsein ist Selbstgefühl.

Daß die Erkenntnistheorie diesen gefühlsmäßigen Charakter des Bewußtseins fast völlig ignorierte, daß sie nicht anerkannte, daß das Ich als fühlendes immer auch dabei sei, hat sie so blutleer und immer wieder unbefriedigend gemacht. Gewiß ist die Welt meine Vorstellung; aber das Ich, das sie vorstellt, ist in erster Linie ein fühlendes Ich, und selbst die Kategorien, in denen wir die Welt vorstellen, tragen noch deutlich die Spuren ihrer Herkunft vom Kontinuitätsgefühl und Kraftgefühl in Identität und Kausalität zur Schau. Vollends aber bleibt das fühlende Ich das Centrum des Handelns, auch die altruistischen Gefühle sind ja *meine* Gefühle, im Glück der andern finde ich *mein* Glück; und so muß selbst die Ethik sehen, wie sie sich von diesem egoistischen Mittelpunkt aus die Welt des Sittlichen aufbaut. Ja selbst die Aesthetik, von der man hätte denken sollen, sie habe ihren Gefühlscharakter nie vergessen und verleugnet, muß sich daran mahnen lassen, über die Form und in der Form den Gefühlsgehalt wieder mehr zu betonen und in der Einfühlung den Zusammenhang alles Schönen mit dem fühlenden Ich festzuhalten.

Aber nicht nur im Seelenleben des Einzelnen nimmt das Gefühl diese centrale Stellung ein, sondern wie das natürlich ist, da Individuen die Träger des Ganzen sind, auch im Leben der Menschheit, in ihrer Geschichte und in der Art, wie sie sich dieses ihr Leben gestaltet hat, in ihrer Kulturarbeit und deren Schöpfungen und Ergebnissen auf allen Gebieten ihres Daseins. Was aber das Gefühl hier leistet, ist dasselbe wie im einzelnen Seelenleben, es läßt sich mit einem Wort aussprechen, das wir bisher hintangehalten

haben und das doch alles in sich faßt: das Gefühl schafft Werte. Nur was Wert besitzt, wird von mir erkannt, nur was für mich Wert hat, wird von mir erstrebt, unternommen und gethan: das ist die einfache Formel für den Beitrag des Gefühls zum Erkennen und zum Handeln. Und nicht anders ist es auch im Ganzen und Allgemeinen. Das Schöne, das Gute, das Wahre, sie sind das Wertvolle und machen den Wert des menschlichen Daseins aus. Um Werte handelt es sich in der Sitte und Religion, um Werte auch im Staat und — man denke an den „Wert"messer des Geldes — auch im sozialen Verkehr und Leben, „Güter" zu erzeugen ist die Aufgabe aller Kultur, zu Gütern aber macht sie doch nur ihr Wert für mich und für jedes Ich. Und ebenso dreht sich aller Streit in der Welt um die richtige Wertung und Schätzung der Dinge und um den Besitz von Werten und Gütern. Wert aber hat etwas nur durch das Gefühl und für das Gefühl.

Geraten wir aber mit dieser Betonung des Gefühls nicht in die Nähe von allerlei Richtungen und Strömungen, denen ich wenigstens keine Lust hätte anheimzufallen und von denen ich in Wissenschaft und Leben kein Heil erwarte? Dahin rechne ich zuerst die Neigung der Erkenntnistheorie, diesen Begriff des Wertes (ob sie den Namen dafür hat oder nicht, ist gleichgültig) mit dem der Realität zu identifizieren und die Welt der Vorstellung in eine Welt von Werten zu verwandeln. Damit drehen wir die Sache um: ja wenn es nur Lust gäbe in der Welt, möchte man allenfalls so denken; aber in Schmerz und Unlust macht sich die Realität als eine von uns unabhängige, über uns stehende, uns beeinflussende unverkennbar geltend; daß wir leiden und uns an ihr wundstoßen, das eben zeigt, daß die Welt mehr ist als nur unsere Vorstellung; und nicht umsonst hat gerade auch in dem Vorhandensein der passiones Descartes einen Beweis gefunden für die Existenz einer Welt außer uns. Die Welt ist, und im Gefühl erfahren wir, daß sie ist, und haben hier den Wertmesser für das, was sie uns ist. Das Gefühl schafft nicht die Welt, sondern es zeigt uns unsere Abhängigkeit von einer realen Welt und unseren Zusammenhang mit dieser Welt.

Wenn wir aber im Leiden vor allem die Macht der Realität über uns anzuerkennen genötigt sind, ist das etwa pessimistisch gedacht? und führt die Gefühlslehre überhaupt mit Notwendigkeit zum Pessimismus? Hiegegen darf ich nur an schon Gesagtes erinnern: der Pessimismus ist auf dem Boden der Willenslehre gewachsen, eine richtige Psychologie des Gefühls zeigt seine Unhaltbarkeit und lehrt ihn überwinden. Wem das Lustgefühl das eigentliche Lebensgefühl ist, der wird weder an den illusorischen und negativen Charakter der Lust glauben noch am Leben verzweifeln oder daran verzagen, daß man immer wieder mit dem Uebel fertig werden kann; der wird so viele Güter und Werte in sich und in der Welt finden, daß ihm das Leben um ihretwillen doch immer lebenswert bleibt.

Der Pessimismus ist eine romantische Weltanschauung: sind wir mit unserer Gefühlslehre nicht in Gefahr, der Romantik zu verfallen oder doch Vorschub zu leisten? Ich denke auch hier wieder: ganz im Gegenteil. In der Romantik tritt das Gefühl dem Denken und Wollen feindlich gegenüber, es will allein herrschen und die beiden andern in seinen Dienst nehmen oder vertreiben. Wir dagegen haben dem Gefühl dadurch, daß wir es in das Centrum des Seelenlebens stellten, das Schwebende und Unklare, den Mangel an Denkkraft und Willensenergie genommen, der doch vor allem das Wesen der Romantik ausmacht. Wer will, der fühlt, wer denkt, der fühlt: man braucht also nicht, um nur ja recht fühlen zu können, Wollen und Denken zu opfern. Und so ist jenes einseitige Schwelgen und Luxurieren in Gefühlen, wie wir es in Politik und Religion, in Musik und Poesie als romantisch zu bezeichnen pflegen, im Grunde genommen ein Mißtrauensvotum gegen das Gefühl, als ob dasselbe da nicht zu seinem Recht käme, wo man klar dächte und kräftig wollte.

Den großen Aufgaben der Zeit gegenüber aber thut es doch nur das Gefühl. Daß wir solange geglaubt haben, im Wirtschaftsleben ohne Gefühle fertig werden zu können, hat uns, wie schon wiederholt gesagt, die soziale Frage heraufbeschworen. Man erzeugte

fort und fort „Güter“ und ließ doch diejenigen, die sie erarbeiteten, nicht daran teilnehmen; man verwendete Menschen und kümmerte sich nicht um ihre Gefühle. Und da kam, was kommen mußte: die Verkennung des menschlichen Gefühls rächte sich, in wilder Empörung erhebt sich der vierte Stand heute und fordert mit vollem Recht seinen Anteil an den Gütern der Kultur, in deren Dienst er sich tagaus tagein abarbeitet, fordert auch für seine Gefühle Schonung und Befriedigung. Wir haben ihm all das allzulange verweigert; ob es jetzt nicht zu spät ist, wenn wir uns unserer Pflichten gegen ihn erinnern, weiß ich nicht. Aber was Pflicht ist, weiß ich: den humanen, den sozialen Gefühlen müssen wir Raum schaffen in der Welt und uns in ihren Dienst stellen, müssen der leiblichen und geistigen Not dieses vierten Standes entgegenarbeiten, ihn aus der unwürdigen Abhängigkeit von den wenigen wirtschaftlich Starken befreien und ihn in seinem Streben nach materieller, intellektueller und sittlicher Erhebung unterstützen und anerkennen.

Aber nicht nur im Namen des recht verstandenen sozialen Gefühls gegenüber dem Egoismus, der sich in der individualistischen Gesellschaftslehre aufspielte, als wäre er im Recht, und im Wirtschaftsleben sich ein Reich unbeschränkter Herrschaft reserviert hatte, sondern im Namen der humanen Gefühle schlechthin gilt es den Kampf aufzunehmen mit irregeleiteten und mißverstandenen Gefühlen aller Art und auf allen Gebieten des Lebens. Gegen den religiösen Fanatismus hüben und drüben, der unser Volksleben vergiftet und unser Staatsleben gefährdet, gegen den Bildungsstolz, der die Menschen in zwei Klassen auseinanderreißt und sich nicht mehr unter einander verstehen läßt, gegen den Chauvinismus, der die Nationen trennt, ihre beste Kraft in maßlosen Rüstungen zu vergeuden zwingt und sie sich von Zeit zu Zeit in wilden Kriegen zerfleischen läßt, gegen ein Ehrgefühl, das die Form höher schätzt als den Inhalt und in dem Blödsinn des Duells noch immer als besonders fein und zart, als besonders stark und tapfer sich brüsten zu dürfen meint, gegen eine Kunst, die erst in langweiligem Schönmachen

die Fühlung mit dem Leben verlor und sich nun im Gegensatz dazu von allem Schönen ab und dem Häßlichen zuwendet, gegen Gefühlsraffinement auf der einen, gegen Gefühlsroheit und Stumpfsinn auf der andern Seite — gegen sie alle gilt es, das Gefühl in seiner Reinheit und Wahrheit zu schützen und herzustellen. Helfen aber kann auch hier nur die Erziehung. Wenn die Macht der Gewohnheit eine so gewaltige Rolle spielt im Leben des Menschen, wie wir gesehen haben, so kommt es vor allem darauf an, gute Gewohnheiten im Einzelnen wie in der Gesamtheit heranzuziehen. Man hat sich im Unterricht an den Intellekt gewendet, man hat in der Zucht den sittlichen Charakter zu bilden gesucht, man hat im Begriff des Interesses den richtigen Weg, um zum Bewußtsein vorzudringen, gefunden. Aber man hat von einer falschen Psychologie aus sich diesen Weg selbst wieder ungangbar gemacht und die Bedeutung des Gefühls und der Gewöhnung für die Erziehung doch nicht begriffen. Dabei handelt es sich aber natürlich nicht um eine einseitige Pflege des Gefühlslebens; wohin wir damit kommen, haben wir an unserer elenden Mädchenerziehung zur Genüge sehen können. Nur wenn man im Unterricht wirklich mit dem Interesse Ernst macht und in der Erziehung beherzigt, daß immer nur das stärkste Gefühl Motiv werden kann, und wenn man für beides den Wert und die Macht der Gewöhnung anerkennt, so wird man endlich auch den „interessanten" Stoff herausfinden und wird nur denjenigen Lehrer als einen guten anerkennen, der zu interessieren vermag, wird den „erziehlichen" Unterricht nicht länger bloß als Phrase im Munde führen und wird vor allem den Nachdruck auf jenes Milieu der Sitte legen, in dem schon die Jugend sich zu bewegen und den Imperativ der Pflicht zu lernen hat. Vor allem aber wird man aufhören, zu meinen, daß die Schule alles machen könne und ihr zuzumuten, daß sie alles machen solle. Vom ersten Tag an nehmen uns das Leben und die Welt, Natur und Menschheit in die Schule und erziehen uns als Milieu unser ganzes Leben lang zu dem Ich, als das wir unsererseits auf die Welt ein- und zurückwirken. Und wie alles, so hat auch

dieses Ich seinen Wert. Für jeden einzelnen ist derselbe wirklich ein unendlicher, hängt ja doch der der ganzen Welt für ihn davon ab. Das ist das Recht des Individualismus. Daraus auf einen objektiv unendlichen Wert der Persönlichkeit schließen zu wollen und daraus praktische Folgerungen für das Diesseits oder gar für ein erträumtes Jenseits zu ziehen, wäre aber nicht erlaubt. Denn objektiv betrachtet steht doch immer das Ganze höher als der Teil, die Gesamtheit höher als der einzelne. Daraus ergiebt sich, daß sittlich sein sozial sein heißt. Aber „was Ein Mann kann wert sein," haben wir in der Geschichte und im Leben darum doch oft genug erfahren; und deshalb gilt es immer wieder zuerst seiner eigenen und einzigen Persönlichkeit soviel Wert zu geben, als es nach ihren individuellen Anlagen möglich ist. Auch die Gesamtheit fährt dabei am besten. Und so gleichen sich Individualismus und Sozialismus, die sich erst so schroff gegenüberstanden, recht verstanden immer wieder aus.

Ein Unausgeglichenes bleibt aber immer: es ist die Rücksichtslosigkeit des Natur- und Weltlaufs, den wir unter dem Namen „Schicksal" zusammenfassen, gegen alle Werte und vor allem gerade gegen den Wert der menschlichen Persönlichkeit: schonungslos werden von ihm Güter zerstört, Werte vernichtet, welche die Kultur geschaffen hat, erbarmungslos wird menschliches Glück zu Boden getreten und — man denke an Schiller, der seinen Demetrius unvollendet lassen mußte — wertvollste Persönlichkeit dahingerafft. Gegen diese Thatsachen erhebt sich immer wieder das Gemüt, es möchte sich ihrer Anerkenntnis entziehen und im Weltlauf selbst seine Rechnung finden. In der Religion schafft sich dieser Herzenswunsch Befriedigung, hier ist die Einfühlung in das Schicksal am besten gelungen, ob man nun die Natur mit Göttern belebt und beseelt oder einem allliebenden Vater die Sorge für sich zuweist oder im Pantheismus Naturordnung und sittliche Weltordnung ineinandergreifen läßt und zur Einstimmigkeit zu bringen sucht. Nur freilich ist es eine Lösung, die sich aus Wünschen und aus Schöpfungen der Phantasie zusammensetzt und daher ihr Recht und ihre Ansprüche auf Allgemeingiltigkeit erst noch zu erweisen hätte.

Und so könnte man hier doch noch einmal versucht sein, auf jene oben abgewiesene Forderung zurückzukommen und zu fragen, ob die hier aufgestellte Theorie des Gefühls nicht schließlich doch zu einer Metaphysik des Gefühls führen müsse? Gewisse Richtungslinien scheinen uns in die Hand gegeben, die über die psychischen Erscheinungen hinaus und auf ein ihnen zu Grunde Liegendes hinweisen, und wir wären jedenfalls in der guten Gesellschaft Goethes, wenn wir Ernst machen wollten mit seinem Wort „Gefühl ist Alles!" Und dennoch unterlasse ich es hier den Sprung ins Metaphysische zu wagen. Schon innerhalb des Psychologischen und scheinbar Empirischen bleibt so vieles hypothetisch: warum deshalb mit einer so kühnen und allumfassenden Hypothese schließen und dadurch auf alles Rückliegende erst recht den Schein des Hypothetischen werfen? Würde es dann nicht so aussehen, als sei alles Vorangehende nur im Dienst dieser metaphysischen Schlußwendung geschrieben, und würde dadurch nicht die Kritik eine gewisse Berechtigung erhalten, mit diesem Schluß das Ganze abzulehnen und zu verwerfen? Nein, ich habe es ausschließlich mit dem Gefühl als einer Erscheinung des menschlichen Seelenlebens zu thun gehabt und suche darum nicht einmal nach dem, was diesem Seelenleben als Kern zu Grunde liegt: eine Psychologie ohne Psyche, eine Seelenlehre ohne Seele muß uns auch bei dieser Spezialarbeit genügen.

Doch sind es nicht bloß opportunistische Gründe, die mich von dem weiten Meer metaphysischer Spekulationen, so sehr es mich auf dasselbe hinaus lockt und zieht, in den verhältnismäßig sicheren Port der Psychologie zurücktreiben. Das Gefühl kühn und frank als Weltpotenz zu fassen, dazu habe ich wirklich nicht den Mut. Nicht weil es sich nicht dazu eignete, das weiß ich nicht. Sondern was mich zurückhält, das ist die Erwägung, daß wir in der Wissenschaft doch nicht immer aufs neue den Weltgrund vermenschlichen, anthropomorphisieren sollten. Gerade wer mit dem Pantheismus Ernst macht, wie ich es thue, der ist nicht blos vom Hegelschen Panlogismus oder vom Schopenhauer-Wundtschen Panthelismus und Voluntarismus unbefriedigt,

sondern er kann auch nicht das Bedürfnis in sich fühlen, ihnen als drittes einen Panästhanismus zur Seite zu stellen: ich bin überzeugt, daß der Weltgrund unendlich viel reicher ist, wirklich nach Spinoza infinita attributa besitzt und sich nicht in eine jener drei uns zugänglichen Kategorien — und wären es auch alle drei zusammen — bannen läßt. Wenn das Göttliche als Weltgrund das All in seiner Einheit gedacht ist, so kann es noch weniger als es ein zur unendlichen Persönlichkeit erweiterter Mensch ist, wie der Theismus will, nur die Potenz einer einzigen menschlichen Kraft sein, heiße diese nun Denken (Logos) oder Wollen oder Fühlen. Was ist es aber dann? Mit Montaigne kann ich darauf nur sagen und so in einer durch das viele Ungewisse und Problematische auch dieser vorliegenden psychologischen Untersuchung verstärkten skeptischen Stimmung mit seinem oft wiederholten Worte schließen:

Que sais-je?

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED
EDUCATION-PSYCHOLOGY
LIBRARY
This book is due ... renewed. ... or
are subject to immediate recall.

7 DAY USE
SUMMER

DURING
SESSIONS

JUL 06 1991
INTERLIBRARY LOAN
MAY 7 1991
UNIV. OF CALIF., BERK.
RECEIVED
JUN 18 1991
ED-P
AUTO-DISCHARGE
1991
ED-P

LD 21-50m-12,'61
(C4796s10)476

General Library
University of California
Berkeley

UC BERKELEY LIBRARIES
C031677401

WILH.STEIN
BUCHBINDEREI